Библіотека Русскаго Слова
Историческій матеріалъ

3 1761 05091664 2

# Д. МЕРЕЖКОВСКІЙ.

## ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ.

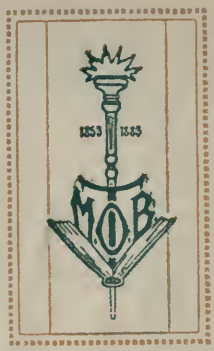
*Presented to the*

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

*by*

PROFESSOR R.D.B. THOMSON


1853
1853
MOB

# ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

## ≡ Д. С. МЕРЕЖКОВСКАГО ≡

ТОМЪ X

ИЗДАНІЕ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ • МОСКВА 1911

Д. С. МЕРЕЖКОВСКІЙ

# НЕ МИРЪ, НО МЕЧЪ

* ЛЕРМОНТОВЪ *

* ГОГОЛЬ *

ИЗДАНІЕ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ • МОСКВА 1911

ПЕЧАТЬ ТИПОГРАФІИ
Т-ва М·О·ВОЛЬФЪ
С·Петербургъ·Вас·Остр·16 линія соб домъ

LIBRARY
JUN 2 4 1998
UNIVERSITY OF TORONTO

# НЕ МИРЪ, НО МЕЧЪ.

## Къ будущей критикѣ христіанства.

«Не миръ пришелъ Я принести, но мечъ».

*Матѳ. X, 34*

# Мечъ.

## I.

ЕСТЬ Богъ или нѣтъ? Вотъ, кажется, самый нелюбопытный вопросъ въ наши дни. Кто то недавно хотѣлъ «убить Бога». Жалкое безуміе — убивать мертваго.

Впрочемъ, живъ Богъ или умеръ, какое дѣло людямъ до Бога? На что имъ Богъ? Они наги — Богъ не одѣлъ ихъ; голодны—Богъ не накормилъ; въ рабствѣ—Богъ не освободилъ. У звѣрей нѣтъ Бога, а люди живутъ хуже звѣрей. Сначала сдѣлайте людей людьми, а потомъ говорите имъ о Богѣ.

Чѣмъ на это возразить? Словами—стыдно; а дѣлами—гдѣ же собственно религіозныя дѣла нашихъ дней? Какъ не доказать, а показать, что религія—самое нужное изъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ? Если что-либо въ религіозныхъ переживаніяхъ потеряно окончательно и, какъ будто, невозвратно, то это именно ощущеніе религіознаго дѣйствія. Пока говоришь о религіи, какъ объ идеалѣ, всѣ соглашаются или, по крайней мѣрѣ, никто не споритъ—кажется, впрочемъ, потому, что всѣмъ наплевать; но, только что пытаешься связать религію съ реальною дѣйствительностью, оказываешься или въ дуракахъ, или въ подлецахъ, ибо за память современнаго человѣчества единственная религіозно-общественная реальность—глупость обманутыхъ, подлость обманщиковъ.

Умеръ Богъ въ человѣчествѣ, но не въ человѣкѣ; въ обществѣ, но не въ личности; во всѣхъ, но не въ каждомъ.

Потребность религіозная свойственна человѣку въ такой же мѣрѣ, какъ и всѣ естественныя потребности. Религіозное чувство есть высшій метафизическій предѣлъ физическаго чувства самосохраненія, предѣлъ, который достигается изъ всѣхъ животныхъ однимъ человѣкомъ, сознающимъ смерть. Я знаю, что умру; но хочу жить и послѣ смерти—вотъ начало религіи. Религія и есть именно то, что отличаетъ видъ животнаго — человѣка отъ всѣхъ прочихъ животныхъ: человѣкъ—религіозное животное.

Едва ли даже люди, чуждые всякой религіи, не согласятся съ тѣмъ, что цѣль и смыслъ жизни есть счастіе, и что счастіе—любовь. Любить значитъ радоваться тому, что есть любимый, и хотѣть, чтобы онъ всегда былъ; не хотѣть, чтобы онъ былъ, согласиться на то, чтобы его не было, значитъ не любить. Любовь есть реальное и въ то же время трансцендентное утвержденіе личнаго бытія. Смерть есть такое же реальное и въ то же время трансцендентное отрицаніе этого бытія, уничтоженіе личности. Всякая жизнь побѣждается смертью. Чтобы дать жизни смыслъ, мы должны въ любви утверждать вѣчное бытіе личности; но смертью, уничтожающей личность, уничтожается и любовь, единственный возможный для человѣка смыслъ жизни.

Для того, чтобы понять неотразимость этой антиноміи, нуженъ опытъ любви и смерти. У всякаго человѣка онъ былъ или будетъ. Всякій человѣкъ въ извѣстное мгновеніе своей сознательной жизни приводится двумя величайшими реальностями бытія—любовью и смертью—къ необходимости религіи. Всякій человѣкъ болѣе или менѣе знаетъ, что такое Богъ, потому что болѣе или менѣе знаетъ, что такое любовь и смерть.

Когда умираетъ любимый, любящій не перестаетъ любить. Это — чудо или безуміе. Какъ я могу любить умершаго или даже того, кто можетъ умереть, долженъ умереть? Не утверждается ли для меня абсолютно въ моей любви то самое личное бытіе, которое столь же абсолютно отрицается въ смерти? Я знаю, что любовь—сущность моей жизни, и что я только потому, только тѣмъ и живу, что люблю. Но, признавъ, что смерть есть уничтоженіе личности, и все-таки любя мертваго, смерт-

наго, я утверждаю волею то, что отрицаю разумомъ, утверждаю, что есть то, хочу, чтобъ всегда было то, чего, я знаю, уже нѣтъ или завтра не будетъ. Утверждаю и отрицаю одно и то же — безумствую. И люблю, живу только до тѣхъ поръ, пока безумствую; а едва-возвращаюсь къ разуму, перестаю жить. Мой разумъ отрицается моей жизнью; моя жизнь отрицается моимъ разумомъ. Остается одно изъ двухъ: или, принявъ эту нелѣпость, отказаться отъ разума, предаться неисцѣлимому безумію; или, не покоряясь эмпирической безвыходности, искать уже не эмпирическаго, а трансцендентнаго выхода.

Его-то и указываетъ религія. Но, когда нѣтъ религіи, которая могла бы дать единый истинный выходъ, люди подмѣняютъ ее многими ложными, какъ созерцательными, такъ и дѣятельными.

## II.

ОДИНЪ изъ такихъ ложныхъ выходовъ созерцательныхъ—искусство, какъ религія.

Послѣдній религіозный предѣлъ искусства—трагическое созерцаніе міра. Личность героя въ трагедіи, достигая высшаго проявленія воли, гибнетъ въ борьбѣ съ безличною силою рока или страсти. Въ мнимомъ идеальномъ исходѣ эстетическаго созерцанія только углубляется реальная безысходность мірового зла.

Величайшее благо—
Совсѣмъ не рождаться,
А родившись,
Умереть поскорѣй.

Подъ радужнымъ покровомъ мимолетныхъ символовъ прозрѣвается искусствомъ вѣчный мракъ ничтожества, заложенный въ основу міра. Нѣтъ и не можетъ быть красоты, потому что всякая красота жизни побѣждается уродствомъ смерти.

Когда же искусство, выходя изъ предѣловъ своихъ и становясь на мѣсто религіи, ищетъ примиренія съ траги-

ческимъ смысломъ бытія въ самомъ себѣ, то творящая эстетика вырождается въ безплодный эстетизмъ всѣхъ упадковъ. Творчество до тѣхъ поръ только и живо, пока символы его имѣютъ религіозный смыслъ, болѣе глубокій, чѣмъ эстетическій. Самая жалкая каррикатура на творцовъ-художниковъ—эстеты, академическіе скопцы, никогда ничего не рождавшіе. Эстеты—могильные черви, разъѣдающіе трупъ искусства.

Другой ложный созерцательный исходъ—наука, какъ религія.

Созерцаніе научное, на послѣднихъ предѣлахъ своихъ, приходитъ къ тому же, къ чему эстетическое. Въ міровомъ процессѣ эволюціи познается вѣчность матеріи, вѣчность движенія и мимолетность всякой отдѣльной жизни, всякой личности. Личность—преходящее явленіе безличной непреходящей силы. Безсмертно—Все; но безсмертіе Всего—смерть всѣхъ. Природа создаетъ для того, чтобъ уничтожить созданное,—какъ ненасытный Кронос пожираетъ дѣтей своихъ.

Наукою, такъ же, какъ и искусствомъ, не разрѣшается, а углубляется противорѣчіе любви и смерти, послѣдняго *да*, которое я хочу сказать себѣ и людямъ въ сознаніи любви, и послѣдняго *нѣтъ*, которое я долженъ сказать себѣ и людямъ въ сознаніи смерти. Наукою, такъ же, какъ и искусствомъ, только утверждается безъисходность и непобѣдимость мірового зла. Въ эволюціонномъ процессѣ все личное приносится въ жертву безличному, все живое—мертвому, все любящее, утверждающее — ненавидящему, отрицающему жизнь, — вотъ предѣлъ научнаго созерцанія — предѣлъ отчаянія. Ежели сущность мірового бытія открывается мнѣ лишь въ бытіи моей личности, а бытіе личности — только временная форма вѣчнаго небытія; ежели я—не болѣе, чѣмъ «явленіе», пузырь, сегодня вскочившій на поверхности невѣдомой стихіи, чтобы завтра лопнуть, то ужъ лучше бы мнѣ ничего не знать, чѣмъ, зная это, согласиться на такой безсмысленный позоръ и ужасъ.

Одинъ изъ выходовъ дѣятельныхъ: семья, родъ, какъ религія.

Я умру, но дѣти, внуки, правнуки мои будутъ жить,

и я въ нихъ. Здѣсь противорѣчіе не разрѣшается, а только переносится изъ настоящаго въ будущее, изъ одного поколѣнія въ другое. Чѣмъ безсмысленная, позорная и ужасная жизнь потомковъ лучше безсмысленной, позорной и ужасной жизни предковъ? Ежели смерть уничтожаетъ смыслъ моей жизни, то почему не уничтожитъ она смысла жизни дѣтей моихъ, и внуковъ, и правнуковъ?

Впрочемъ, никакими умственными доводами нельзя возразить сколько-нибудь успѣшно на религію рода, которая есть плодъ не ума, а животной жизни. Родители видятъ или хотѣли бы видѣть религіозный смыслъ своей жизни въ дѣтяхъ. Но достаточно ребенку умереть, чтобы, безъ всякихъ умственныхъ доводовъ, а всѣмъ существомъ своимъ, тою же самою силою животной жизни, которая заставляла ихъ любить ребенка, они поняли, что этотъ смыслъ—безсмыслица. Если я люблю то, что есть, но что можетъ не быть, должно не быть, то, въ послѣднемъ счетѣ, это значитъ, что я люблю то, чего нѣтъ,—люблю ничтожество, небытіе. Религія рода — такая же скрытая религія небытія, какъ религіи искусства и науки.

Второй исходъ дѣятельный—общественность, какъ религія.

Для современнаго человѣчества это изъ всѣхъ мнимыхъ религіозныхъ исходовъ—самый соблазнительный. Ежели смыслъ всякой жизни личной уничтожается смертью, то надъ смысломъ жизни всеобщей, всемірной смерть, будто бы, не имѣетъ власти, ибо человѣкъ—смертенъ, человѣчество—безсмертно, человѣкъ—относительное, человѣчество—абсолютное, человѣкъ—средство, человѣчество—цѣль.

Религія общественности, какъ и религія рода, возникаетъ не изъ новаго религіознаго сознанія, а изъ первобытнаго животнаго инстинкта: это тотъ же самый инстинктъ въ людяхъ, который заставляетъ пчелъ собираться въ улей, муравьевъ въ муравейникъ. Возраженія противъ пчелинаго и муравьинаго безсмертія уже много разъ дѣлались, но они всегда были и будутъ недѣйствительными для тѣхъ, кто подчиняетъ свое сознаніе своему инстинкту.

Прежде всего, разумѣется, безсмертіе человѣческаго улья и муравейника столь же сомнительно, какъ безсмертіе настоящаго улья и муравейника: неминуемый конецъ нашего земного міра есть и конецъ человѣчества. И какъ отдѣльному человѣку, достигшему той степени сознанія, на которой смерть становится реальнѣйшей изъ всѣхъ реальностей, такъ и всему человѣчеству, достигшему этой же степени сознанія,—совершенно безразлично, наступитъ ли конецъ завтра или черезъ много тысячелѣтій. Если даже конецъ только *можетъ* наступить, одна такая возможность уничтожаетъ всякую реальность временнаго бытія.

Второе возраженіе, столь же обыкновенное и вѣрное, хотя столь же недѣйствительное для слѣпого инстинкта, заключается въ томъ, что если отдѣльная человѣческая жизнь, уничтожаемая смертью, въ послѣднемъ счетѣ, есть нуль, то и жизнь всѣхъ людей, всего человѣчества, сумма нулей—тоже нуль. Потребность выйти изъ коренного противорѣчія бытія есть потребность личности, которая дошла до сознанія своей абсолютной цѣнности. Но религія общественности, коллективизмъ, въ своемъ мистическомъ предѣлѣ, который въ современномъ соціализмѣ уже предчувствуется, хотя еще не сознается, жертвуетъ личностью безличному цѣлому, старой ли государственности, новой ли соціалистической общественности, это все равно, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ споръ между личностью и обществомъ, Однимъ и Всѣми, рѣшается, *въ послѣднемъ счетѣ*, внѣшнею насильственною властью, принудительнымъ воздѣйствіемъ государства или общества на личность, Всѣхъ на Одного. Вотъ почему соціализмъ, какъ религія, не разрѣшаетъ, а только устраняетъ религіозную проблему абсолютной личности.

Основатель «религіи человѣчества», Контъ чувствовалъ это затрудненіе и, стараясь выйти изъ него, сдѣлалъ попытку перенести высшую самоцѣнную реальность личности съ человѣка на человѣчество — въ представленіи Великаго Существа, Grand-Etre. Но самые вѣрные изъ учениковъ Конта, не безъ нѣкотораго основанія, признаютъ, что учитель измѣнилъ позитивному методу и вернулся къ теологіи, когда воплотилъ отвлеченное пред-

ставленіе Всечеловѣческой Общины въ таинственную Личность «женскаго пола», весьма напоминающую Великую Матерь Кибелу языческой миѳологіи или «Жену, облеченную въ солнце»—Апокалипсиса. Можетъ быть, контовская идея Человѣчества, какъ Личности, когда-нибудь и осуществится, но уже въ порядкѣ не научно-аналитическаго, а религіозно-синтетическаго мышленія. Во всякомъ случаѣ, для современнаго соціализма эта, воистину вѣщая, хотя самимъ творцомъ не до конца сознанная, идея никакого реальнаго значенія не имѣетъ.

Соціализмъ, какъ наука, связанъ былъ нѣкогда съ революціонными идеями юнаго индивидуализма, личной свободы, личнаго достоинства, съ «декларацiей правъ человѣка»; но соціализмъ, какъ религія, въ разрѣшеніи послѣднихъ проблемъ бытія, приходитъ къ совершенному отрицанію индивидуализма, къ понятію человѣческой личности, какъ относительнаго,— общества, какъ абсолютнаго. Только жертвуя личнымъ безличному, соціализмъ, повторяю, какъ будто разрѣшаетъ, а на самомъ дѣлѣ устраняетъ неразрѣшимую антиномію Одного и Всѣхъ, Личности и Общества.

## III.

И ТАКЪ, ложными оказываются всѣ религіозные исходы—наука, искусство, родъ, общественность. Это значитъ, что религіозный смыслъ міра уже потерянъ или еще не найденъ современнымъ человѣчествомъ. Міръ—безсмыслица, жизнь—неисцѣлимое зло—вотъ послѣднее, можетъ быть, не сказанное, но неминуемое слово современнаго религіознаго или антирелигіознаго сознанія. Если Богъ есть, то людямъ остается только проклясть Бога.

Корни человѣчества — въ религіи. Когда корни засохли, то дерево можетъ еще нѣкоторое время зеленѣть. Такое дерево на сухихъ корняхъ—современная европейская культура; нижнія вѣтви продолжаютъ зеленѣть, но вершина вянетъ и желтѣетъ на нашихъ глазахъ. Эти первые желтые листья всемірной осени, это начало конца

есть то, что называлось нѣкогда «міровою скорбью», потомъ «пессимизмомъ», «нигилизмомъ», а въ настоящее время не имѣетъ себѣ имени: пока были слова, люди говорили, теперь они молчатъ или говорятъ о другомъ. Нѣкоторыя пѣсни Леопарди и Байрона, подобныя воплямъ, нѣкоторыя страницы Мопассана и Тургенева, подобныя предсмертнымъ письмамъ самоубійцъ, даютъ заглянуть въ бездну этой скорби, о которой сказано: *будетъ скорбь, какой не было отъ начала міра*. Но лица безмолвныхъ прохожихъ, иногда встрѣчаемыхъ въ многолюдствѣ большихъ городовъ, говорятъ намъ яснѣе всякихъ словъ о такой глубинѣ человѣческой безнадежности, которая не нашла и, можетъ быть, никогда не найдетъ своего выраженія ни въ какихъ философскихъ построеніяхъ, ни въ какихъ поэтическихъ вопляхъ.

Послѣдній выводъ пессимизма есть буддійскій нигилизмъ, созерцательная религія небытія. Та же религія въ дѣйствіи есть послѣдній выводъ анархизма.

Въ настоящее время говорить объ анархизмѣ, какъ о реальномъ явленіи общественномъ, почти невозможно. Научно-философское обоснованіе анархической общественности принадлежитъ будущему. А въ современной зачаточной стадіи своей анархизмъ есть, по преимуществу, лишь анархическій индивидуализмъ. Нѣкоторыя прозрѣнія Л. Толстого и Бакунина, Штирнера и Ничше, Ибсена и Достоевскаго даютъ пока лишь отвлеченныя проэкціи въ тѣ предѣльныя состоянія души современнаго человѣка, которыя донынѣ оставались личными, частными, но дѣлаются все болѣе общими и должны, наконецъ, сдѣлаться общественными. Впрочемъ, уже и теперь можно предвидѣть, что, въ этихъ послѣднихъ метафизическихъ выводахъ своихъ, анархизмъ, утвержденіе безобщественной личности, окажется полярно-противоположнымъ соціализму, утвержденію безличной общественности. Вольно или невольно, анархизмъ снова подниметъ и обострить вѣчную антиномію Личности и Общества, Одного и Всѣхъ, которую соціализмъ, не разрѣшая, только устраняетъ. Необходимо реальное торжество соціализма, чтобы идеальная сила и правда анархизма могла до конца обнаружиться. Исходная точка анархическаго индивидуализма:

*я противъ всѣхъ*; неизбѣжный предѣлъ его: *я противъ всего*. Ежели все уничтожаетъ меня, потому что все ведетъ къ моей смерти, къ небытію моей личности, то послѣднее, возможное для меня утвержденіе Себя есть отрицаніе Всего, уничтоженіе Всего: *Я есмь—и нѣтъ ничего, кромѣ Меня*. Непринятіе міра — не только даннаго, общественнаго, но и всего космическаго порядка, какъ абсолютнаго зла, абсолютнаго насилія—такова безсознательная метафизическая сущность Анархіи, которая, въ настоящее время, повторяю, находится въ состояніи зачаточномъ, и въ которой бунтъ соціальный еще никѣмъ не понятъ, какъ первое отдаленное предвѣстіе неизмѣримо грознѣйшаго бунта человѣка противъ міра и Бога, Я противъ Не-Я.

Только будущій анархистъ, человѣкъ послѣдняго бунта, послѣдняго отчаянія есть первый изъ людей, который услышитъ и приметъ благовѣстіе новой религіозной надежды.

## IV.

ЕСЛИ бы наступилъ рай на землѣ, въ которомъ человѣчество нашло бы утоленіе всѣхъ своихъ потребностей, не только физическихъ, но и духовныхъ, и одна смерть осталась бы непобѣжденною, непобѣдимою, то человѣкъ, не отказавшись отъ своего человѣческаго достоинства, не могъ бы удовольствоваться этимъ раемъ. Въ какой бы мѣрѣ ни побѣдилъ человѣкъ силы природы, достаточно одной возможности смерти, какъ уничтоженія личности, для того, чтобы уничтожить всю реальность бытія: ежели смерть есть, то ничего нѣтъ, кромѣ смерти; ежели смерть есть, то все—ничто.

Подобно тому, какъ изъ цѣпи причинъ и слѣдствій нельзя вынуть ни одного звена, не разрушая всей цѣпи, такъ изъ мірового порядка нельзя вынуть ни одной человѣческой жизни, будь то жизнь Іисуса Назорея или послѣдняго изъ паріевъ, не уничтожая всей реальности бытія. И если бы всѣ люди стали эмпирически безсмертными, но смерть продолжала бы существовать, только какъ метафизическая возможность, хотя бы на отдален-

нѣйшихъ предѣлахъ пространства и времени, то человѣкъ совершеннаго религіознаго сознанія не могъ бы все-таки принять міръ. Религіозное, то-есть абсолютное, утвержденіе жизни требуетъ и абсолютнаго отрицанія смерти, абсолютной побѣды надъ смертью.

И наоборотъ, если бы кто-нибудь, хотя бы одинъ изъ всѣхъ людей, жившихъ на землѣ, не умеръ или вернулся бы изъ смерти въ жизнь, то метафизическая реальность небытія была бы навѣки уничтожена, законъ смерти упраздненъ въ своей непобѣдимости, не только для того единственнаго, кто побѣдилъ смерть, но и для всѣхъ остальныхъ, еще эмпирически подверженныхъ смерти: для него эта побѣда совершилась бы въ дѣйствительности, для остальныхъ — въ возможности; но одна возможность иного порядка навѣки уничтожаетъ абсолютную реальность порядка существующаго. Какъ утвержденіе небытія возможно лишь въ томъ случаѣ, если законъ смерти непобѣдимъ, такъ отрицаніе бытія невозможно, если этотъ законъ побѣжденъ, хотя бы жизнью одного существа изъ всѣхъ, когда-либо бывшихъ въ мірѣ. Какъ безсмертіе всѣхъ упразднилось бы смертью одного, такъ смерть всѣхъ упраздняется безсмертіемъ одного. Если бы люди знали, что одинъ изъ нихъ умеръ и воскресъ, такъ же точно и неотразимо, какъ они знаютъ, что всѣ жившіе умерли, то это знаніе преобразило бы весь человѣческій міръ—внѣшній и внутренній, созерцательный и дѣятельный—науку, искусство, нравственность, полъ, общественность—все до послѣдней клѣточки нашего организма, до послѣдней отвлеченности нашего мышленія.

Я не предрѣшаю вопроса о томъ, былъ ли дѣйствительно такой Человѣкъ на землѣ; я только напоминаю реальное явленіе всемірной исторіи, поразительно забытое современнымъ человѣчествомъ: когда-то, у людей, правда, у весьма немногихъ и весьма ненадолго, было знаніе о томъ, что Одинъ изъ умершихъ людей воскресъ, знаніе, которое казалось имъ не менѣе, а болѣе точнымъ и неотразимымъ, чѣмъ теперь кажутся намъ положительныя научныя знанія. И все, что сдѣлано христіанствомъ для человѣчества — а кое-что сдѣлано имъ, дурное или хорошее, это я опять-таки не предрѣшаю,—только потому

и сдѣлано, что въ основу христіанства заложено было это знаніе.

Въ самомъ дѣлѣ, христіанство основано вовсе не на любви къ ближнему, какъ обыкновенно думаютъ — эта любовь есть и въ законѣ Моисеевомъ и у всѣхъ древнихъ учителей мудрости, отъ Сократа до Марка Аврелія, отъ Конфуція до Бодизатвы—не на праведной жизни и крестной смерти Христа, а на неотразимо доказанной опытомъ, реальной возможности физическаго воскресенія.

Если Христосъ не воскресъ, то тщетна вѣра наша. И не только вѣра, но и надежда и любовь. Если Христосъ не воскресъ, то Онъ достойно распятъ, ибо Онъ обманулъ человѣчество величайшимъ изъ всѣхъ обмановъ, утверждая, что Богъ есть Отецъ Небесный: Богъ, допустившій уничтоженіе въ смерти такой Личности, Которой весь міръ не стоитъ, — не Отецъ, а палачъ, не Богъ, а дьяволъ, и весь міръ насмѣшка этого дьявола надъ человѣкомъ, вся природа — безуміе, проклятіе и хаосъ.

Жизнью и смертью Человѣка Іисуса, Единственнаго изъ людей, Которому подобнаго никогда не было и не будетъ на землѣ, если не Сына Божьяго, то, воистину, Сына Человѣческаго, раскрыта ужасающая антиномія любви и смерти, абсолютнаго утвержденія и абсолютнаго отрицанія бытія съ такою неотразимостью, какъ никогда раньше и послѣ, и ежели все-таки антиномія эта осталась неразрѣшенною, неразрѣшимою, то человѣчеству уже не на что надѣяться, не во что вѣрить, нечего любить: значитъ, во истину, законъ смерти непобѣдимъ, и единственная реальность сущаго — реальность небытія: все—ничто.

Нельзя не любить человѣчеству Сына Человѣческаго. Но любить значитъ утверждать волею, хотѣть абсолютнаго бытія того, кого любишь, то-есть, абсолютной побѣды его надъ смертью—воскресенія; а любить Христа, умершаго и не воскресшаго, значитъ утверждать волею абсолютное бытіе Того, Кто, по свидѣтельству разума, этого бытія не имѣетъ. Остается одно изъ двухъ: или отречься отъ воли къ бытію, какъ отъ религіознаго смысла жизни, признавъ вмѣстѣ съ буддійскою метафизикой, что

религіозный смыслъ жизни есть небытіе, нирвана, уничтоженіе самой воли къ бытію; или признать ошибку въ заключеніи того разума, который отвергаетъ реальную возможность Воскресенія.

## V.

ТУТЪ прежде всего возникаетъ вопросъ: какому собственно разуму противорѣчитъ эта возможность? Тому ли критическому, чистому, который изслѣдуетъ свои собственные внутренніе законы, какъ законы познанія, или только чувственному, опытному, который, вооружившись критикой познанія, изслѣдуетъ явленія внѣшняго міра, законы природы?

Невѣрующій въ воскресеніе Христа не вѣритъ не потому, что самое понятіе физическаго воскресенія противорѣчитъ законамъ чистаго разума — оно имъ такъ же мало противорѣчитъ, какъ понятіе физической смерти, физическаго рожденія,—а потому, что невѣрующій знаетъ по опыту, что никогда никто изъ умершихъ не воскресалъ, и также потому, что опытъ ничтожной горсти людей, видѣвшихъ и осязавшихъ или думавшихъ видѣть и осязать Воскресшую Плоть Іисуса не можетъ перевѣсить опыта всего человѣчества о непобѣдимости физической смерти. Что эта ничтожная горсть людей, не имѣвшихъ никакого понятія о точныхъ методахъ знанія, могла ошибиться, безконечно вѣроятнѣе, чѣмъ то, что ошибается все человѣчество, во всеоружіи научнаго опыта. Сколько разсказовъ о чудесахъ и видѣніяхъ оказалось легендами; почему бы и разсказу нѣсколькихъ невѣжественныхъ женщинъ и рыбаковъ Галилейскихъ не оказаться такою же легендою?

Но, во-первыхъ, вѣроятность, хотя бы даже безконечная,—еще не достовѣрность; а во-вторыхъ, безусловность сужденій опытнаго разума ограничивается содержаніемъ, почерпнутымъ изъ данныхъ существующаго мірового порядка: изслѣдуя то, что есть и было, опытный разумъ, по этимъ даннымъ, весьма частичнымъ и несовершеннымъ, заключаетъ, тоже лишь отчасти и весьма

несовершенно, о томъ, что будетъ или что можетъ быть. Величайшее открытіе самого же опытнаго разума—законъ эволюціи—обнаруживаетъ непостоянство каждаго даннаго мірового порядка и постепенные переходы міра отъ одного состоянія къ другому, отъ болѣе простого — къ болѣе сложному, отъ настоящаго, извѣстнаго—къ неизвѣстному, будущему. О содержаніи и предѣлахъ возможностей, скрытыхъ въ этомъ неизвѣстномъ будущемъ, опытный разумъ заключать не можетъ, за отсутствіемъ тѣхъ данныхъ, на основаніи которыхъ онъ строитъ свои заключенія, то-есть именно опытныхъ данныхъ; онъ только знаетъ, что есть то, чего не было, и будетъ то, чего нѣтъ. Не было органическаго состоянія матеріи—оно есть; будетъ ли еще иное, дальнѣйшее, этого онъ знать не можетъ, не выходя изъ предѣловъ, которые полагаетъ ему разумъ критическій.

Во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія опытныхъ данныхъ, почерпнутыхъ изъ познанія неорганическаго состоянія матеріи, ея переходъ къ состоянію органическому и образованіе тѣхъ нервно-мозговыхъ узловъ и центровъ, которые ведутъ къ возникновенію сознанія и къ жизни, то-есть къ временному торжеству личности надъ безличною матеріею,—всѣ эти естественныя, реальныя явленія могутъ казаться не въ меньшей степени «чудомъ» и «тайною», чѣмъ окончательное торжество жизни надъ смертью, органическаго надъ неорганическимъ, личнаго надъ безличнымъ, которое имѣло бы совершиться въ дальнѣйшей стадіи міровой эволюціи, въ дальнѣйшемъ сверхъ-органическомъ состояніи матеріи, то-есть именно въ томъ, что религія и называетъ Воскресеніемъ Плоти.

Съ точки зрѣнія опытнаго разума, то, что человѣкъ могъ родиться, отнюдь не болѣе понятно и закономѣрно, чѣмъ то, что онъ можетъ воскреснуть, и переходъ изъ небытія до-временнаго во временное бытіе жизни отнюдь не менѣе «сверхъестественъ», чѣмъ переходъ изъ временнаго бытія жизни въ вѣчное бытіе Воскресенія.

Явленіе Плоти Воскресшей и есть первая точка этого новаго мірового порядка, новой ступени міровой эволюціи, перехода матеріи отъ состоянія органическаго къ сверхъ-органическому, отъ равновѣсія неустойчиваго въ побѣдѣ

живого надъ мертвымъ, личнаго надъ безличнымъ—къ равновѣсію устойчивому. Потому-то реальность Воскресшаго Тѣла Христова могла быть видима и осязаема лишь ничтожною горстью людей, что эта реальность—именно только первая, какъ бы геометрическая, точка новой исполинской траэкторіи міровой эволюціи, безконечно малая, по своему внѣшнему, физическому объему, безконечно великая, по своему внутреннему, метафизическому содержанію,—какъ бы крайняя точка пирамиды, обращенной вершиною внизъ, основаніемъ вверхъ и объемлющей этимъ основаніемъ всѣ безпредѣльныя звѣздныя пространства космоса.

Итакъ, противорѣчіе реальной возможности Воскресенія опытному разуму есть лишь кажущееся, временно обусловленное временнымъ содержаніемъ научнаго опыта, почерпнутаго изъ существующаго порядка міра, а отнюдь не вѣчными гносеологическими законами чистаго разума, не критикой познанія. На вопросъ о возможности Воскресенія критика познанія не могла бы дать ни утвердительнаго, ни отрицательнаго отвѣта, потому что она исключаетъ этотъ вопросъ изъ области своихъ изслѣдованій, какъ и всѣ предѣльныя антиномическія проблемы. А глубочайшая религіозная воля и высочайшее религіозное сознаніе требуютъ и утверждаютъ не только идеальную возможность, но и реальную необходимость абсолютнаго торжества Всечеловѣческой Личности надъ смертью, какъ единственный выходъ изъ міровой антиноміи жизни и смерти.

Или послѣдняя цѣль всего мірового процесса—небытіе, нирвана;—или Христосъ, воистину, воскресъ.

Или нѣтъ никакого примиренія между человѣческой волей, ищущей религіознаго смысла жизни въ любви, въ абсолютномъ утвержденіи личнаго бытія, и человѣческимъ разумомъ, отрицающимъ возможность этого утвержденія при существующемъ порядкѣ міра;—или Христосъ, воистину, воскресъ.

Или весь міръ—безуміе, проклятіе и хаосъ, и человѣкъ—жертва этого безумія;—или Христосъ, воистину, воскресъ.

## VI.

Но какъ могло человѣчество забыть благую вѣсть о Воскресеніи, потерять этотъ единственный путь спасенія? А что оно дѣйствительно забыло ее, потеряло его и нынѣ снова говоритъ Распятому: *Сойди со креста, если Ты Сынъ Божій*,—въ этомъ, кажется, нѣтъ сомнѣнія.

Едва ли существуетъ какая-либо сказка первобытныхъ дикарей, которая современному человѣку, съ его врожденными умственными привычками, казалась бы бо́льшею нелѣпостью, чѣмъ евангельскій разсказъ о Ѳомѣ, влагающемъ персты свои въ язвы Воскресшаго.

Причины этого забвенія, лежащія внѣ христіанства, слишкомъ понятны. Исполинскимъ ростомъ точныхъ знаній данъ методу опытному надъ критическимъ перевѣсъ неимовѣрный. И, хотя опытъ привелъ къ своему предѣльному синтетическому выводу—къ идеѣ міровой эволюціи, но метафизическое значеніе этой идеи для будущаго заслонено ея эмпирическимъ содержаніемъ, почерпнутымъ въ изслѣдованіи законовъ естественныхъ, то-есть законовъ прошлаго и настоящаго мірового порядка; внезапно навалившеюся громадою индуктивныхъ знаній о томъ, что было и есть, заслонены горизонты дедуктивнаго знанія о томъ, что можетъ и должно быть. Великими реальностями внѣшняго, чувственнаго опыта заглушены творческія возможности опыта внутренняго, мистическаго: мы все больше знаемъ и понимаемъ, все меньше хотимъ и творимъ.

Только въ самое послѣднее время безусловность сужденій внѣшняго опыта въ области религіознаго творчества, по существу своему не подвластной внѣшнему опыту, ограничивается критикой познанія.

Но умственныя привычки въ людяхъ науки сильнѣе и упорнѣе, чѣмъ сами они думаютъ. Когда привычки эти побѣждены въ теоріи, онѣ все еще продолжаютъ господствовать на практикѣ. Одна изъ такихъ привычекъ, унаслѣдованныхъ европейскою наукою и философіей отъ ненаучнаго и нефилософскаго раціонализма XVIII вѣка,

есть догматическій матеріализмъ, признаніе матеріи за нѣкоторое абсолютное начало, заложенное, будто бы, въ основу всѣхъ человѣческихъ знаній и тѣмъ самымъ превращающее науку въ своего рода матеріалистическую теологію. По этой закоренѣлой привычкѣ ума мы все еще продолжаемъ считать необычайное невѣроятнымъ и невѣроятное—невозможнымъ.

Воскресеніе Плоти, дѣйствительно, самое необычайное и невѣроятное, но и самое реальное изъ всего сущаго, противорѣчитъ только безсознательнымъ пережиткамъ этого догматическаго матеріализма въ научной эмпирикѣ современнаго человѣчества, а отнюдь не самому опытному разуму, поскольку онъ остается въ области, ему принадлежащей и опредѣляемой законами чистаго разума, критикой познанія.

Гораздо менѣе понятны причины того, что не только въ человѣчествѣ внѣ-христіанскомъ, но и въ самомъ христіанствѣ становится все болѣе забвенною, все менѣе видимой и осязаемой реальность Воскресенія.

Въ современномъ христіанствѣ нѣтъ испытующаго дерзновенія Ѳомы: *Если не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей и не вложу руки моей въ ребра Его, не повѣрю.* — Ѳома не вѣрилъ и увидѣлъ; современное христіанство вѣритъ и не видитъ. Живое знаніе, опытъ, реальный до чувственной видимости и осязаемости Плоти Воскресшей, на которой и основано христіанство, превратились въ мертвый догматъ, устами исповѣдуемый, но сердцемъ даже не отвергаемый, а просто непостигаемый.

Современное христіанство относится къ Христу Воскресшему приблизительно такъ же, какъ древнее язычество—къ Адонису воскресшему: Адонисъ вѣчно воскресаетъ, но не можетъ воскреснуть окончательно и вновь умираетъ, такъ что все эллинское язычество—только великолѣпная гробница этого воскреснаго и вновь умершаго бога. Современное христіанство—такая же великолѣпная гробница воскресшаго и вновь умершаго Христа.

Воскресающій Адонисъ, воскресающій Христосъ—не реальное воплощеніе новаго мірового порядка, а только идеальный символъ или даже аллегорія, тѣлесный прообразъ «духовнаго воскресенія».

Воскресеніе Плоти, которое требуетъ безмѣрнаго и огненнаго мистическаго реализма, можно бы почти сказать, мистическаго матеріализма, нечувствительно подмѣнилось такъ называемымъ «безсмертіемъ души», которое довольствуется умѣреннымъ и тепловатымъ идеализмомъ, этимъ подогрѣтымъ блюдомъ до-христіанской философіи: тѣло смертно, безсмертна душа; и единственно возможное «воскресеніе»—побѣда надъ смертью—и есть побѣда духовнаго начала надъ плотскимъ.

Уклонъ современнаго христіанства къ догматическому спиритуализму соотвѣтствуетъ уклону современнаго внѣхристіанскаго человѣчества къ догматическому матеріализму: это двѣ противоположныя стороны одной и той же отвлеченной догматики, одинаково безплодныя и одинаково произвольныя. Не было никакой надобности въ Воскресеніи Христа для того, чтобы доказать «безсмертіе души». Люди вѣрили въ него и теперь продолжаютъ вѣрить, помимо Христа. Во всякомъ случаѣ, Сократъ смертью своею убѣдительнѣе доказалъ безсмертіе души, чѣмъ Христосъ—Воскресеніемъ. Нельзя человѣку умереть лучше, чѣмъ умеръ Сократъ. Но и послѣ него смерть не сдѣлалась менѣе реальною, менѣе страшною, потому что никакой безплотный идеализмъ не можетъ побѣдить реализма плотской смерти. И ежели безсмертное начало есть только духовное, безтѣлесное, то зачѣмъ было Тѣлу Христа воскресать?

Имѣй современное христіанство достаточно мужества—но мужества-то ему и недостаетъ больше всего,—чтобы довести до конца, до сознанія свою безсознательную метафизику безплотности, то какимъ кощунствомъ должны бы казаться ему слова Господа Воскресшаго къ ученикамъ, подумавшимъ, что «видятъ духа»:

*Что смущаетесь и зачѣмъ такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это—Я Самъ; осяжите Меня и разсмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня.*

Христосъ современнаго христіанства и есть именно «духъ», который «плоти и костей не имѣетъ». Духъ «вознесся на небо», въ область отвлеченныхъ идей, а на землѣ остался гробъ съ мертвыми костями Человѣка, умершаго и не воскресшаго.

Какъ могло это случиться, и что это значитъ? Или не исполнилось обѣтованіе, что «врата адовы не одолѣютъ Церкви»—Тѣла Христова? И ежели то, на чемъ основано христіанство—Воскресеніе,—оказалось безсильнымъ, то гдѣ же сила, которая могла бы возродить христіанство? Въ религіозныхъ судьбахъ міра конецъ христіанства не есть ли конецъ всего?

Отвѣтъ на эти вопросы зависитъ отъ болѣе общаго вопроса: что такое христіанство—все или только часть всего? послѣдняя завершающая, или посредствующая, переходная ступень въ религіозной эволюціи человѣчества? Въ первомъ случаѣ, конецъ христіанства есть конецъ религіи; во второмъ—этотъ конецъ можетъ быть началомъ новой религіи.

## VII.

ВЪ представленіи самого христіанства, оно—не единственное, а только одно изъ двухъ явленій Божественной Сущности: христіанству, откровенію Второй Сыновней Ипостаси въ Новомъ Завѣтѣ предшествовало откровеніе Первой Отчей—въ Ветхомъ. И на метафизическихъ предѣлахъ Новаго Завѣта возникаетъ вопросъ: раскрытіе всей полноты Божественной Сущности исчерпывается ли двумя Завѣтами? Нуменальной Троичности, которая самому христіанству открывается въ Трехъ Ликахъ, не должна ли соотвѣтствовать и феноменальная троичность въ трехъ Завѣтахъ? Подобно тому, какъ Первая Ипостась открылась въ Ветхомъ, Вторая—въ Новомъ, такъ Третья не откроется ли въ Третьемъ Грядущемъ Завѣтѣ?

Тройственности мистическаго познанія соотвѣтствуетъ тройственность познанія метафизическаго въ трехъ моментахъ, осуществляемыхъ закономъ діалектическаго развитія, въ которыхъ раскрывается глубочайшая, доступная человѣческому разуму, сущность бытія: первый низшій синтезъ, безсознательное единство бытія и сознанія—я есмь я—раздвояется на тезисъ и антитезисъ, субъектъ и объектъ, я и не-я, внутренній и внѣшній міръ, для

того, чтобы завершиться послѣднимъ высшимъ синтезомъ, послѣднимъ сознательнымъ соединеніемъ, которое требуется метафизическимъ и осуществляется мистическимъ познаніемъ. Отъ перваго единства черезъ раздвоеніе къ послѣднему соединенію, отъ единаго въ единомъ черезъ два въ единомъ къ единому въ трехъ—таковы три момента діалектическаго развитія.

Эти же три момента воспроизводятся и въ трехъ ступеняхъ религіозной эволюціи человѣчества.

Первая ступень — объективная, отражающая первое низшее единство объекта и субъекта. Богъ открывается въ объективности внѣшняго міра, какъ Творецъ Вседержитель, какъ абсолютно Сущій. *Я есмь Тотъ*, *Кто есть*, говоритъ Богъ Израиля. Онъ одинъ есть, и никого нѣтъ, кромѣ Него. Онъ—единственный Ликъ, Личность, Которой поглощается лицо твари и лицо человѣческое.

Религіи народовъ, «языковъ»—все «язычество» со своимъ многобожіемъ—стремятся къ этому божественному единству и достигаютъ его въ единобожіи народа избраннаго, Израиля, въ откровеніи Ипостаси Отчей, какъ Единаго въ Единомъ: *Слушай*, *Израиль*, *Я есмь Богъ твой*, *да не будетъ тебѣ иныхъ боговъ*, *кромѣ Меня*.

Нравственное выраженіе этого внѣшняго и объективнаго единства есть внѣшняя же и объективная норма закона, принудительное иго единообразнаго дѣйствія, обряда, субботы; выраженіе символическое—жертва, поглощаемая пламенемъ, какъ всякое отдѣльное существо поглощается Божественною Сущностью. Въ древнѣйшихъ культахъ существовали жертвы человѣческія. И въ началѣ Израиля Богъ повелѣваетъ Аврааму принести въ жертву Исаака. Остатокъ этихъ человѣческихъ жертвъ, въ которыхъ выражалась нѣкогда глубочайшая метафизика всѣхъ объективныхъ религій, сохранился въ обрѣзаніи плоти—таинствѣ Перваго Завѣта, перваго единства Творца съ тварью, Духа съ плотью.

Предѣльною символизаціей объективности для человѣческаго сознанія является осязаемая внѣшняя плотность, какъ плоть самого человѣка—тѣло его, такъ и космическая плоть—матерія. Вотъ почему первая ступень религіозной эволюціи и есть, по преимуществу, *религія*

*плоти*. И ежели Богъ Отецъ называется Духомъ, то и Духъ для Израиля—не отвлеченная идея, не безплотность, а послѣдняя реальность и дѣйственность плоти; Духъ Божій есть живое дыханіе, огненная буря плоти человѣческой и космической, то «пламя поядающее», изъ котораго все исходитъ и въ которое все возвращается.

Вторая ступень религіозной эволюціи, откровеніе Второй Ипостаси разлагаетъ первое низшее единство, первый безсознательный синтезъ на два сознательныя высшія начала, тезисъ и антитезисъ, субъектъ и объектъ, духъ и плоть. *Духъ животворитъ, плоть не пользуетъ ни мало*—это значитъ: тезисъ безъ антитезиса, плоть безъ духа есть мертвая матерія. Богъ открывается человѣку не только въ плоти, въ объективности бытія, въ Космосѣ, но и въ духѣ, въ субъективности сознанія, въ Логосѣ. Внѣшнему рабству закона противопоставляется внутренняя свобода любви: *не суббота для человѣка, а человѣкъ для субботы;*—ветхозавѣтной жертвѣ, поглощенію отдѣльныхъ существъ Божественною Сущностью—новозавѣтная жертва Голгоѳы, въ которой Абсолютная Личность уже не поглощается смертью, а Сама ее поглощаетъ: Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ. И со Христомъ—всѣ умершіе. Всѣ отдѣльныя существа получаютъ абсолютное бытіе въ Божественной Сущности: *Я и Отецъ—едино*. Два—въ Единомъ. Ветхій Завѣтъ есть откровеніе Единаго въ Единомъ; Новый—Двухъ въ Единомъ.

Третья ступень—откровеніе Третьей Ипостаси будетъ окончательнымъ синтезомъ тезиса и антитезиса, объекта и субъекта, плоти и духа, послѣднимъ соединеніемъ Перваго Царства Отчаго и Второго Сыновняго—въ Третьемъ Царствѣ Духа Святого, Плоти Святой. Третій Завѣтъ будетъ откровеніе Трехъ въ Единомъ.

Нынѣ религіозное сознаніе человѣчества и восходитъ на эту ступень. Христіанство кончается, потому что оно до конца «исполнилось», подобно тому, какъ «законъ и пророки» окончились съ пришествіемъ Христа. Христосъ *не нарушилъ, а исполнилъ* законъ. И Духъ *не нарушитъ, а исполнитъ* христіанство.

## VIII.

Какъ мечъ на остріѣ своемъ, такъ христіанская метафизика не могла удержаться на исходной точкѣ своей, на нуменальной противоположности духа и плоти. Христіанство не преодолѣло мистически, а только логически устранило эту противоположность двухъ началъ, утвердивъ одно изъ нихъ въ ущербъ другому, духъ—въ ущербъ плоти. Вмѣсто синтеза, произошло поглощеніе тезиса антитезисомъ. Духъ понятъ, не какъ внутренній процессъ движенія, восхожденія, преображенія плоти отъ низшаго состоянія къ высшему, «отъ свѣта къ свѣту», а какъ абсолютное отрицаніе, умерщвленіе плоти.

Подлинная исторія христіанства и есть, по преимуществу, исторія аскетизма, борьбы духа съ плотью. Для аскета духовное значитъ святое, божеское,—плотское значитъ грѣшное, дьявольское. И ежели христіанство не прокляло окончательно всей плоти міра, всего объективнаго бытія, какъ царства дьявола, то лишь по недостатку метафизической послѣдовательности. Христіанскій аскетизмъ самъ не видѣлъ, куда идетъ въ своей метафизикѣ; а если бы увидѣлъ, то оказалось бы, что предѣлъ ея—ученіе не Христа, а Будды,—религія небытія, самая послѣдовательная и окончательная изъ всѣхъ субъективныхъ религій.

Остановившись на метафизическомъ спиритуализмѣ, на полдорогѣ къ мистическому нигилизму, христіанство изнемогло, какъ религія. Вотъ почему никогда не выяснялось съ полною ясностью религіознаго сознанія, а только смутно, какъ сквозь сонъ, чувствовалось въ христіанствѣ неимовѣрное противорѣчіе метафизики и мистики: если божественное значитъ духовное, а духовное—безплотное, то тѣмъ самымъ не лишаются ли всякаго смысла три главныя тайны всего христіанства, его начало, середина и конецъ — Воплощеніе, Причащеніе и Воскресеніе Плоти?

Отпавшее отъ христіанства человѣчество приняло отвергнутую—и благословило проклятую плоть. Реализмъ

новаго европейскаго искусства и науки открылъ такія божественныя глубины въ плоти человѣческой и космической, которыя никогда не снились христіанскому идеализму.

*Разруби дерево—Я въ немъ; разсѣки камень—Я въ немъ*, этотъ аграфонъ, незаписанное слово Христа, можно бы написать на преддверіи современнаго знанія.

Такъ называемое «возрожденіе языческой древности» есть не что иное, какъ возстановленіе плоти, униженной христіанствомъ. И догматическій матеріализмъ этого воскресшаго язычества есть не что иное, какъ возмездіе за догматическій спиритуализмъ умирающаго христіанства. Слишкомъ перегнули лукъ въ одну сторону;—чтобы выпрямить его, надо было перегнуть въ другую.

Но повторяю и настаиваю: отверженіе плоти вовсе не временная ошибка, которую христіанство можетъ исправить, а вѣчный предѣлъ, который ему нельзя переступить. Вотъ почему всѣ реформаторскія попытки вернуть въ него выпавшую плоть никогда ни къ чему не приводили и не приведутъ. Это вливаніе новаго вина въ старые мѣхи: мѣхи раздерутся, и вино вытечетъ. Аскетическое, то-есть подлинное, христіанство и современная культура обоюдно непроницаемы: между ними возможно не соединеніе, а только смѣшеніе. Но къ соединенію Святого Духа со Святою Плотью ближе несвятая плоть внѣ-христіанскаго человѣчества, чѣмъ безплотная святость христіанства.

## IX.

КАКЪ въ тайнѣ Одного, тайнѣ личности, внутренняго соединенія духа съ плотью, такъ и въ тайнѣ Двухъ, тайнѣ пола, духовно-плотскаго соединенія личностей, христіанская метафизика не преодолѣваетъ, а только устраняетъ нуменальную противоположность двухъ началъ, утверждая одно въ ущербъ другому. Бракъ принятъ въ христіанствѣ, какъ наименьшее зло, какъ временная сдѣлка съ немощью плоти. *Лучше жениться, чѣмъ разжигаться*. Бракъ—состояніе мірское, человѣческое;

дѣвство—монашеское, ангельское. Бракъ хотя и названъ, но не сдѣланъ таинствомъ; да и какъ можетъ быть таинство тамъ, гдѣ нѣтъ предѣльной святости, а есть только меньшая степень грѣховности?

У христіанства, впрочемъ, не прямое отверженіе, а лукавая брезгливость, не проклятіе, а несовершенное благословеніе брака; но такое благословеніе иногда убійственнѣе всякаго проклятія. Христіанство не выкинуло нарочно, а какъ бы нечаянно уронило полъ; но то, что роняется Богомъ, подбирается дьяволомъ.

И здѣсь, въ полѣ—не явный путь, а тайный уклонъ, котораго не только исправить, но и замѣтить нельзя, оставаясь въ плоскости христіанской метафизики. Лишь по сравненію съ Ветхимъ Завѣтомъ и съ язычествомъ—религіями, по преимуществу, брачными—христіанство оказывается религіей скопческой.

*Се, Женихъ грядетъ во полунощи*, этотъ первый крикъ Благовѣстія, и первое чудо Христа—превращеніе воды въ вино на бракѣ, и послѣднее обѣтованіе Апокалипсиса—брачная вечеря Агнца, и непрестанное уподобленіе сыновъ Царствія Божія сынамъ чертога брачнаго,—что собственно все это значитъ для христіанской метафизики? Слова о Женихѣ и Невѣстѣ такъ долго повторялись мертвыми устами, что утратили, наконецъ, всякій смыслъ. Христіанство не повѣнчало, а развѣнчало, оскопило Жениха Грядущаго.

Внѣ-христіанское человѣчество вернулось къ тайнѣ пола и безконечно углубило ее, такъ что съ паденіемъ всѣхъ старыхъ религій, новыя религіозныя возможности всего болѣе предчувствуются именно здѣсь, въ безсознательной тоскѣ о преображенномъ полѣ, о дѣвственно-брачной влюбленности, о Вѣчной Женственности, которая, можетъ быть, и есть *Жена, облеченная въ солнце*, Невѣста Жениха Грядущаго—Церковь Третьяго Завѣта. И ежели осквернённый полъ современнаго человѣчества—одна зіяющая язва, одинъ кощунственный вопль, то все-таки не ближе ли къ Жениху Грядущему этотъ вопль Невѣсты, сдѣлавшейся Блудницей, чѣмъ скопческая нѣмота христіанства?

## X.

Но всего яснѣе обнаруживается предѣлъ христіанства не въ тайнѣ Одного и Двухъ, личности и пола, а въ тайнѣ Трехъ, вселенской соборности—общественности.

Поскольку христіанство оставалось вѣрнымъ своей метафизикѣ, оно всегда уединяло, а не соединяло людей. Совершенный христіанинъ—монахъ, отшельникъ. И здѣсь тоже буддійскій уклонъ. Индѣйскихъ йоги и факировъ всего болѣе напоминаютъ великіе подвижники и затворники первыхъ вѣковъ, то-есть вѣковъ наибольшей святости. И въ монастырѣ, который есть только ослабленная форма первоначальнаго пустынножительства, происходитъ не внутреннее соединеніе, а внѣшнее скопленіе одинокихъ личностей. Келья—та же пустыня. Братъ брату—стѣна отъ міра. И въ молитвѣ общаются они, какъ въ послѣднемъ уединеніи, удаленіи къ Богу. Всѣ вмѣстѣ и всѣ одни. Монашеская община не идетъ къ міру для спасенія общественнаго—а уходитъ отъ міра для спасенія личнаго. Это—Градъ Божій, Небесный Іерусалимъ, совершенно противоположный тому, о которомъ говорится въ Апокалипсисѣ: тотъ нисходитъ къ землѣ, а этотъ восходитъ къ небу.

Монашество есть внутреннѣйшее ядро, живое сердце христіанства, а церковь—внѣшняя оболочка, и чѣмъ болѣе внѣшняя, тѣмъ болѣе мертвая. Только тамъ, на послѣднихъ предѣлахъ этого омертвѣнія, гдѣ христіанство окончательно изнемогаетъ въ своей метафизикѣ, оно соприкасается съ «міромъ», съ общественностью, но такъ слѣпо, что не умѣетъ отличить новой религіозной общественности отъ ветхой языческой государственности, постоянно съ невольнымъ и невиннымъ кощунствомъ смѣшивая эти два порядка, превращая то церковь въ государство, какъ произошло на Западѣ, въ папствѣ, то государство въ церковь, какъ происходитъ на Востокѣ, въ самодержавіи.

Любовь и свобода Христова реализуются христіанствомъ въ уединенной личности; а въ соединеніи, въ

общественности, единственною реальностью для христіанства, точно такъ-же, какъ и для язычества, остается насиліе, государственная власть, физическое или нравственное человѣкоубійство, поклоненіе *Князю міра сего*, Кесарю-Первосвященнику, *другому* Помазаннику, *другому* Христу—Антихристу.

*Другой препояшетъ тебя и поведетъ, куда не хочешь*,—христіанство такъ и не поняло этого пророчества своему Верховному Апостолу, такъ и не увидѣло, куда его повелъ *другой*, потому что на глаза Петровы, въ области спасенія личнаго, столь ясновидящіе, наложены рукою самого Бога, въ области спасенія общественнаго, бѣльма слѣпорожденнаго. И не сниметъ этой слѣпоты никто, кромѣ Бога. А всѣ усилія человѣческія открыть глаза церкви на государство, всѣ попытки включить въ христіанство общественность, такъ же, какъ и всѣ попытки включить въ него плоть и полъ, никогда ни къ чему не приводили и не приведутъ. Это опять-таки вливаніе новаго вина въ старые мѣхи: мѣхи раздерутся, и вино вытечетъ.

Безнадежная противообщественность христіанства, кощунственное смѣшеніе церкви съ государствомъ, Тѣла Христова съ тѣломъ Звѣря, есть главная причина того, что современное человѣчество отшатнулось отъ христіанства.

На томъ же Крестѣ, на которомъ распятъ Христосъ во имя человѣчества, распинается человѣчество во имя Христа—и христіанство куетъ изъ древняго римскаго желѣза гвозди для этого распятія.

Современная общественность выросла изъ христіанства, какъ дитя изъ пеленокъ: тутъ не человѣчество не вмѣстило въ себя христіанства, а, наоборотъ, христіанство не вмѣстило въ себя человѣчества, которое принуждено искать правды общественной своими собственными средствами, на свой собственный страхъ. И никогда оно отъ этой правды не откажется: лучше, чѣмъ жить безъ нея, будетъ жить совсѣмъ безъ Бога.

Во всемірномъ освободительномъ движеніи нѣтъ пока религіознаго сознанія, нѣтъ исповѣданія Бога, Отца и Сына, но есть неисповѣдимое дыханіе Духа, о которомъ

сказано: *Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, откуда приходитъ и куда уходитъ.*

Какъ о первомъ Нарушителѣ субботы книжники и фарисеи говорили: *въ этомъ Человѣкѣ—бѣсъ*, такъ о революціонномъ человѣчествѣ, послѣднемъ нарушителѣ всемірной субботы — церковной государственности — новые христіанскіе книжники и фарисеи говорятъ: въ этомъ человѣчествѣ—бѣсъ. И ежели не подвергнутся они осужденію за грѣхъ непрощаемый, хулу на Духа, то только потому, что сами не знаютъ, что́ говорятъ.

Во всякомъ случаѣ, противохристіанская общественность ближе ко Христу Грядущему, Единому Царю и Первосвященнику, чѣмъ противообщественное христіанство.

Но внѣ-религіозная общественность приходитъ, на своихъ послѣднихъ метафизическихъ предѣлахъ, какъ мы уже видѣли, къ неразрѣшимому противорѣчію анархизма и соціализма, безобщественной личности и безличной общественности.

Правда, на теоретической поверхности, очень легко разрѣшается это противорѣчіе утвержденіемъ нѣкоторой «предустановленной гармоніи», необходимаго равновѣсія идеальной личности и идеальнаго общества; но, при малѣйшей попыткѣ опредѣлить реальное содержаніе этой гармоніи и реальный путь къ ея достиженію, тотчасъ же снова выступаетъ противорѣчіе двухъ метафизическихъ началъ—Я и Не-я, Я для Всѣхъ и Всѣ для Меня.

Анархистъ Эмиль Анри, бросившій бомбу въ кафе Терминюсъ, въ послѣдней рѣчи передъ судомъ сказалъ: «Соціализмъ въ сущности ничего не измѣнятъ въ настоящемъ порядкѣ вещей; онъ сохраняетъ принципъ власти, а этотъ принципъ, что бы тамъ ни говорили называющіе себя свободомыслящими, есть не что иное, какъ остатокъ вѣры въ Высшую Силу».

Соціализмъ и анархизмъ, рано или поздно, встрѣтятся, какъ смертельные враги. Но это враги близнецы, которые такъ срослись, что для нихъ оторваться другъ отъ друга значитъ убить другъ друга. Только что соціализмъ переходитъ отъ созерцанія къ дѣйствію, онъ становится революціоннымъ, анархическимъ— до того первобытнаго восторга разрушенія, который вѣдь

и есть : очная душа всякой революціи: ея не можетъ быть безъ этого восторга, какъ безъ электричества не можетъ быть грозы. Но, съ другой стороны, и анархизмъ только что пытается наполнить реальнымъ содержаніемъ свой идеальный остовъ, поневолѣ заимствуетъ это содержаніе у соціализма и принужденъ утверждать какой-нибудь внѣшній порядокъ, ограничивающій безпредѣльную свободу личности, то-есть принужденъ утверждать тотъ же самый «принципъ власти», отрицаніе коего есть исходная точка Анархіи.

Это значитъ, что соціализмъ и анархизмъ—не двѣ правды и не двѣ лжи, а двѣ полярно-противоположныя половины единой высшей правды, не соединимыя на той метафизической плоскости, на которой онѣ доселѣ двигались.

Если я утверждаю себя, свою личность, какъ единое абсолютное начало, то я утверждаю себя противъ всѣхъ, отрицаю всѣхъ для себя; если я утверждаю всѣхъ, общественность, какъ единое, абсолютное начало, то я утверждаю всѣхъ противъ себя, отрицаю себя для всѣхъ. Для того, чтобы выйти изъ этого противорѣчія, чтобы утвердить всѣхъ въ себѣ и себя во всѣхъ, я долженъ утвердить себя и всѣхъ, какъ единое, въ третьемъ, высшемъ, соединяющемъ, Абсолютномъ Началѣ: Я и Всѣ—едино только въ Богѣ; человѣкъ и человѣчество—едино только въ Богочеловѣчествѣ.

Любовь, которую заповѣдалъ людямъ Христосъ, и есть открытіе этого Богочеловѣческаго Единства. *Да будутъ всѣ едино; какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино.* Только эта послѣдняя любовь есть въ то же время послѣдняя свобода; только эта послѣдняя любовь—абсолютное утвержденіе другихъ въ Богѣ—есть въ то же время послѣдняя свобода—утвержденіе себя въ Богѣ.

Антиномія Личности и Общества, метафизически предѣльнаго Я и Не-Я, Анархизма и Соціализма разрѣшается лишь въ синтезѣ, совершеннóмъ соединеніи Богочеловѣка съ Богочеловѣчествомъ, въ безгранично-свободной и безгранично-любовной религіозной общинѣ, въ грядущей истинной единой соборной и вселенской Церкви.

## XI.

ЦЕРКВИ никогда не было; христіанство нецерковно— вотъ одинъ изъ тѣхъ кажущихся парадоксовъ, за которыми скрывается невѣроятное, потому что неизвѣстное, лицо истины..

Христіанство всегда дѣлало одно изъ двухъ: или, отказываясь отъ всякой реализаціи, превращало Церковь, Тѣло Христово, въ безтѣлесную отвлеченность, въ отрицаніе всякаго реальнаго бытія, такъ что Церковь становилась не только невидимой, но и несуществующей; или, пытаясь ее реализовать, превращало Тѣло Христово въ тѣло Звѣря, государственнаго Левіаѳана, подмѣняло внутреннее соединеніе въ любви и свободѣ внѣшнею скрѣпою принужденія и насилія, которыя, въ послѣднемъ счетѣ, всегда суть человѣкоубійство, служеніе Дьяволу, исконному Человѣкоубійцѣ.

Но слѣдуетъ понять и признать разъ навсегда, что общественное безсиліе, нецерковность христіанства происходятъ вовсе не отъ какого-либо случайнаго злонравія отдѣльныхъ личностей или цѣлыхъ сословій, напримѣръ, церковной іерархіи,, не отъ ихъ дурной воли или бездарности; напротивъ, христіанство проявило такое благородство человѣческой природы и такую силу генія, которымъ нѣтъ равныхъ во всемірной исторіи; это безсиліе есть мистическій предѣлъ христіанства, таинственный рубежъ, отдѣляющій Второй Завѣтъ отъ Третьяго.

Все многобожное язычество искало единаго Бога Отца и нашло Его въ откровеніи Израиля; весь Израиль, законъ и пророки, искали Мессіи, Сына Божьяго, и нашли Его въ христіанствѣ; все христіанство ищетъ Духа Божьяго и найдетъ Его въ Третьемъ Завѣтѣ.

Какъ Израиль есть только чаяніе и пророчество о Богочеловѣкѣ, но само явленіе Богочеловѣка совершилось за предѣлами Израиля, такъ христіанство есть только чаяніе и пророчество о Богочеловѣчествѣ, о Церкви, но само явленіе Церкви совершится за предѣлами христіанства.

Какъ Израиль, стремясь къ Божественной Личности,

самъ остается безличнымъ, остается религіей только природнаго и родового единства, такъ христіанство, стремясь къ общественности, церковности, само остается безцерковнымъ, безобщественнымъ, остается религіей только уединенной личности. Но, точно такъ же, какъ исполнилось чаяніе безличнаго Израиля о Личности, исполнится и чаяніе безцерковнаго христіанства о Церкви.

Первая Ипостась открывается въ Космосѣ, Вторая—въ Логосѣ, Третья—въ совершенномъ соединеніи Логоса и Космоса—во Вселенской Церкви, какъ Царствѣ, не только духовномъ, но и плотскомъ, не только внутреннемъ, но и внѣшнемъ, не только небесномъ, но и земномъ.

Церковь есть Царство Божіе на землѣ, какъ на небѣ. *Да пріидетъ Царствіе Твое, да будетъ воля Твоя на земли, какъ на небѣ.* Воля Божія—въ Царствѣ Божіемъ; если воля Божія, то и Царство Божіе—*на земли, какъ на небѣ.* Это прошеніе молитвы Господней, не исполненное и даже не услышанное въ христіанствѣ, исполнится въ томъ, что за христіанствомъ—въ совершающемся Откровеніи, въ Апокалипсисѣ.

*Мнѣ принадлежитъ всякая власть на земли и на небѣ*—эти послѣднія слова Господа, сказанныя при Вознесеніи, утверждаютъ Царство Божіе, какъ величайшую *земную* реальность. Христіанство признало власть Христа-Царя только на небѣ, а власть на землѣ отдало *Князю міра сего*, тому, кто говоритъ о власти и славѣ царствъ земныхъ: *Она предана мнѣ и я, кому хочу, даю ее.* Христіанство поклонилось Христу на небѣ и Звѣрю на землѣ. Но Апокалипсисъ предсказываетъ, хотя и въ концѣ исторіи, все же исторически-реальную, земную побѣду Христа надъ Звѣремъ, въ *Тысячелѣтнемъ Царствѣ святыхъ на земли*, въ *Новомъ Іерусалимѣ*, *Градѣ Возлюбленномъ.* Этотъ Градъ—не безплотное видѣніе, а опять-таки исторически-реальное событіе въ исторически-реальныхъ судьбахъ міра; это безвластная, въ смыслѣ внѣшнемъ, государственномъ, а въ смыслѣ внутреннемъ, церковномъ—боговластная, общественность. Извнѣ будетъ она казаться предѣломъ Анархизма, изнутри—предѣломъ Соціализма; а въ дѣйствительности, преодолѣетъ антиномію Анархизма и Соціализма въ совершенномъ синтезѣ безгранично сво-

бодной личности и безгранично любовной общественности.

Любовь, какъ абсолютная власть и абсолютная свобода, любовь, какъ откровеніе не только Сына, но и Духа, какъ начало не только личнаго, но и вселенскаго спасенія, есть путь къ этому совершенному синтезу, утвержденію Всѣхъ во Единомъ и Единаго во Всѣхъ.—*Да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино.*—Таково истинное основаніе истинной Церкви—Царства.

Тайна личности, пола и общественности, тайна Одного, Двухъ и Трехъ разрѣшится только въ этомъ послѣднемъ Царствѣ, послѣднемъ откровеніи Трехъ въ Единомъ и Единаго въ Трехъ.

## XII.

*НЕ приходитъ Царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ и не скажутъ о немъ: вотъ оно тамъ или вотъ—здѣсь. Се Царствіе Божіе внутрь васъ есть.*

Но нѣтъ ничего тайнаго, что не сдѣлалось бы явнымъ, и ничего внутренняго, что не сдѣлалось бы внѣшнимъ. Прихожденіе Царства Божьяго невидимо; но пришествіе его не можетъ не быть видимымъ: ибо, *какъ молнія исходитъ на востокѣ, и видна бываетъ даже до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго.*—Царство Божіе и есть эта молнія, разсѣкающая небо и землю, соединяющая небо и землю.

Христіанская церковь, вѣрнѣе—идея о церкви, потому что самой церкви не было въ христіанствѣ—всегда или уходила отъ міра, или, входя въ него, теряла остроту свою, притупляла свой мечъ.

Истинная Церковь войдетъ въ міръ, врѣжется въ исторически-реальное человѣчество, какъ въ живое тѣло врѣзается мечъ.

*Не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ.*

Церковь Грядущаго Господа и есть этотъ мечъ.

## Революція и религія.

Имѣетъ ли русская революція религіозный смыслъ? Для Европы и для самихъ русскихъ пока заслоняется въ ней все остальное великимъ смысломъ общественнымъ. Что это переворотъ—не только политическій, какъ всѣ, донынѣ бывшія, европейскія революціи, но и соціально-экономическій, слѣдовательно, небывалый въ исторіи, уже и теперь, кажется, явно для всѣхъ. Именно въ этомъ соціальномъ значеніи своемъ русская революція есть продолженіе и, можетъ быть, конецъ того, что начали и не кончили революціи европейскія. Во всякомъ случаѣ, этимъ грознымъ девятымъ валомъ уносится Россія отъ всѣхъ береговъ историческихъ; этимъ небывалымъ пожаромъ охвачено государственное строеніе, величайшее не только въ пространствѣ, но и во времени. Русское самодержавіе уходитъ корнями своими черезъ Византію, Второй Римъ христіанскій, въ Первый Римъ языческій и еще далѣе, въ глубину вѣковъ, въ монархіи Востока. Рушится зданіе тысячелѣтней древности, тысячелѣтней крѣпости, твердыня, которая служила оплотомъ всѣхъ реакцій, и о которую разбивались всѣ революціи. Послѣдняя, глубочайшая основа этой твердыни—не только соціально-политическая, но и религіозная.

Монархія, единовластіе, отражаетъ во внѣшнихъ государственныхъ формахъ внутреннюю религіозную потребность человѣческаго духа, потребность Божескаго Единства—Единобожія: одинъ царь на землѣ, какъ одинъ Богъ на небѣ; единовластіе человѣческое—символъ Единовластія Божескаго; монархія—символъ теократіи. Можно, конечно, сомнѣваться въ мистической предѣльности и

вѣчности этого символа, ибо откровеніе Божескаго Единства не есть послѣднее религіозное откровеніе Богочеловѣчества; откровеніе Троичности выше, чѣмъ откровеніе Единства. Но, во всякомъ случаѣ, ежели не съ мистической, то съ исторической точки зрѣнія, если не для будущаго, то для прошлаго русская революція, низверженіе русскаго единовластія, имѣетъ великій смыслъ религіозный.

Для того, чтобы понять этотъ смыслъ, слѣдуетъ разсматривать русскую революцію, какъ одно изъ дѣйствій и, можетъ быть, именно послѣднее дѣйствіе трагедіи всемірнаго освобожденія; тогда первое дѣйствіе той же трагедіи—великая французская революція.

То, что началось въ области личной, внутренней, со времени Ренессанса, выхожденіе изъ церкви или, говоря старымъ русскимъ словомъ, «обмірщеніе» феодальной и католической Европы,—то самое французская революція продолжила въ области внѣшней, политической.

Римское католичество пыталось осуществить религіозный синтезъ западно-европейской культуры. Попытка не удалась: культура оказалась шире, чѣмъ христіанство. Summa Theologiae, старое небо католичества не покрыло новой земли. Ростомъ круга земного разорванъ былъ кругъ небесный, недвижный горизонтъ, очерченный христіанской догматикой. Небо для человѣчества сдѣлалось тѣмъ же, что крышка гроба для мертвеца воскресшаго. Обмірщеніе, раскрѣпощеніе подлиннаго царства человѣческаго отъ сомнительнаго «царства Божьяго», отъ сомнительной «теократіи» папскаго Рима и есть усиліе великой земли сбросить гробовую крышку малаго неба. Или задохнуться подъ ней, или разбить ее—человѣчеству не оставалось иного выбора.

Послѣдній, діалектически неизбѣжный выводъ изъ французской революціи есть происходящее нынѣ во Франціи отдѣленіе церкви отъ государства, или, вѣрнѣе, государства отъ церкви. Это одно изъ тѣхъ событій, размѣры которыхъ становятся понятны только издали: надо отойти отъ горы, чтобы увидѣть, какъ она высока.

Отдѣленіемъ церкви отъ государства во Франціи проведенъ всемірно-историческій водораздѣлъ, равный по

глубинѣ, хотя по смыслу, конечно, противоположный тому, который, пятнадцать вѣковъ назадъ, проведенъ императоромъ Константиномъ Равноапостольнымъ, объявившимъ христіанство государственной религіей. Тогда Европа крестилась; нынѣ, если позволительно употребить новое слово для новаго понятія, она *раскрещивается*. Тогда языческіе народы обращались въ христіанство; нынѣ христіанскіе народы обращаются — во что именно, этого пока мы не знаемъ, но, по всей вѣроятности, во что-то не менѣе отличное отъ стараго христіанства, чѣмъ старое язычество. И едва ли простая случайность то, что именно «христіаннѣйшая» Франція, первая изъ европейскихъ странъ, объявила себя нехристіанской и, слѣдовательно, антихристіанской, потому что *кто не со Мною, тотъ противъ Меня*.

Разумѣется, глубокое недоразумѣніе или безстыдная ложь заключается въ томъ, что какое бы то ни было современное государство считаетъ нужнымъ называть себя «христіанскимъ», связывать себя съ именемъ и ученіемъ «Мертваго Жида», какъ Юліанъ Отступникъ ругалъ Воскресшаго Господа. И тѣ, для кого Христосъ — истина, должны бы радоваться обличенію лжи и обнаруженію истины о нехристіанствѣ современной Европы; должны бы радоваться, что отнынѣ Креста не будетъ тамъ, гдѣ Крестъ—кощунство. И если католическая церковь не радуется отдѣленію своему отъ государства, это свидѣтельствуетъ о томъ, что она сама чувствуетъ себя больше государствомъ, чѣмъ церковью, и менѣе чтитъ истину, заключенную въ ней, чѣмъ враги этой истины. Во всякомъ случаѣ, Франція — и здѣсь, какъ вездѣ на путяхъ человѣчества къ будущему, первая, но не послѣдняя, оказалась вѣрною непреклонной логикѣ исторіи: куда пришла Франція, придутъ и всѣ остальные народы, всѣ «христіанскія» государства, потому что нѣтъ иныхъ путей впередъ, а исторія назадъ не возвращается. Тогда-то произойдетъ великое отступленіе, апостазисъ, о которомъ предсказано самимъ Основателемъ христіанства: *Сынъ Человѣческій, пришедъ, найдетъ ли вѣру на землѣ?*

Между постепеннымъ геологическимъ переворотомъ, тѣмъ осѣданіемъ религіозной почвы подъ всей европей-

скою культурою, которое привело къ отдѣленію церкви отъ государства во Франціи, съ одной стороны, и тѣмъ внезапнымъ вулканическимъ взрывомъ, который происходитъ въ русской революціи, съ другой — существуетъ глубоко-скрытая подземная, но неразрывная связь.

## I.

РИМСКОЕ папство и русское царство суть двѣ попытки «теократіи», т.-е. религіозной политики, осуществленія Града Божьяго въ градѣ человѣческомъ. Слово «теократія» употребляется здѣсь, конечно, въ совершенно внѣшнемъ, условномъ, историческомъ смыслѣ, который не предрѣшаетъ вопроса о томъ, насколько внутреннее содержаніе этой внѣшней формы, истинно или ложно. Старая Московская Россія, получивъ свою теократію, православное самодержавіе, въ наслѣдство отъ Византіи, Второго Рима, мечтала сдѣлаться Третьимъ Римомъ, послѣднимъ Градомъ Вселенскимъ.

Но теократія западная, римское папство, и теократія восточная, русское царство, исходя изъ одной точки соединенія или только смѣшенія церкви съ государствомъ, слѣдуютъ далѣе по двумъ противоположнымъ путямъ. Во Второмъ Римѣ, въ папскомъ владычествѣ, происходитъ уклонъ отъ меча духовнаго къ мечу желѣзному, отъ царства небеснаго къ царству земному; римскій первосвященникъ, ежели не сталъ, то всегда хотѣлъ стать римскимъ кесаремъ, глава церкви—главой государства. Въ Третьемъ Римѣ, въ византійскомъ и русскомъ самодержавіи — уклонъ обратный: отъ меча желѣзнаго къ мечу духовному, отъ царства земного къ небесному, при чемъ въ идеалѣ земное поглощается небеснымъ, государственное—церковнымъ, а въ реальности наоборотъ: небесное поглощалось земнымъ, церковное—государственнымъ; глава государства становился главою церкви, кесарь несомнѣнно-языческаго Перваго Рима — первосвященникомъ сомнительно-христіанскаго Третьяго Рима.

Этотъ византійскій уклонъ привелъ старую Россію къ тому же, хотя съ другого конца, къ чему пришла и

средневѣковая, католическая Европа,—къ борьбѣ государства съ церковью, московскихъ царей—съ патріархами, очень блѣдному, опрокинутому, какъ въ зеркалѣ, но все же точному отраженію борьбы императоровъ съ папами. На Западѣ римская имперія побѣждена римскимъ папствомъ—правда, на одно мгновеніе и притомъ такъ, что эта мгновенная реальная побѣда оказалась вѣчнымъ идеальнымъ пораженіемъ; на Востокѣ патріаршество, русское папство, побѣждено русской имперіей. Петръ Великій вовсе не нарушилъ, какъ обвиняли его старовѣры и славянофилы, а исполнилъ завѣтъ Москвы и Византіи, когда, уничтоживъ патріаршество, если не назвалъ, то сдѣлалъ себя самодержцемъ и первосвященникомъ вмѣстѣ, главою государства и церкви вмѣстѣ, обладателемъ царства земного и царства небеснаго вмѣстѣ. *Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ*, эти слова Христа, основаніе истиннаго Царства—Церкви, въ которомъ самъ Христосъ—единый Самодержецъ и Первосвященникъ, могли бы повторить съ своей точки зрѣнія русскій самодержецъ и римскій первосвященникъ. Обѣ эти ложныя теократіи двумя различными путями пришли къ одному и тому же: западная — къ превращенію церкви въ государство; восточная — къ поглощенію церкви государствомъ; въ обоихъ случаяхъ—одинаковое упраздненіе Церкви, царства любви и свободы, царства Божьяго—Государствомъ, царствомъ вражды и насилія, царствомъ безбожія.

Петръ Великій исполнилъ древній завѣтъ о соединеніи церкви съ государствомъ; но другой завѣтъ московскаго и византійскаго государственно-церковнаго строительства — окаменѣлую недвижность, вѣрность преданію, уставу, преобладаніе начала статическаго надъ динамическимъ,— Петръ долженъ былъ нарушить, подчиняясь необходимости вдвинуть Россію въ Европу, для того, чтобы сдѣлать русскій Третій Римъ всемірнымъ,— ибо требованіе всемірности заключено въ идеѣ безграничной власти Римскаго Кесаря, Императора, каковымъ и желалъ быть Петръ, да и не могъ не желать, доводя до конца въ русскомъ самодержавіи византійское преданіе восточной Римской имперіи. Онъ поневолѣ долженъ былъ нарушить восточную статику западной динамикой. Сдѣлалъ, впро-

чемъ, все, что отъ него зависѣло, чтобы подчинить и эту новую динамику древней статикѣ, въ ея главномъ средоточіи, въ абсолютномъ единствѣ православія и самодержавія, чтобы поработить свободный духъ Запада, взять у него формы безъ содержанія, свѣтъ безъ огня, плоть безъ души. Получилось нѣчто подобное тѣмъ яркимъ чужеземнымъ цвѣткамъ или бабочкамъ, которые сохраняются внутри стекляннаго шара, или царству спящей царевны: все живое, войдя въ это царство, замираетъ, засыпаетъ очарованнымъ сномъ; движеніе становится недвижностью. Спящая царевна — европейская культура; хрустальный гробъ ея—православное самодержавіе.

Но Петръ все-таки не сдѣлалъ того, что хотѣлъ, потому что это вообще невозможно: міръ устроенъ такъ, что движеніе сильнѣе недвижности, динамика сильнѣе статики—всѣ спящія царевны просыпаются. Малыхъ европейскихъ дрожжей оказалось достаточно, чтобы поднять все византійское тѣсто Москвы. Равновѣсіе было нарушено; надстройка не соотвѣтствовала фундаменту—и все огромное зданіе дало трещину—*расколъ*, сперва церковный, потомъ и бытовой, культурный, общественный—распадъ Россіи на старую и новую, нижнюю и верхнюю, простонародную и такъ называемую «интеллигентскую».

Церковные раскольники, «люди древляго благочестія»—первые русскіе мятежники, революціонеры, хотя эта революція—во имя реакціи. Въ сознаніи раскольниковъ—тьма, рабство, недвижность, безконечная статика; но въ безсознательной стихіи—неугасимый свѣтъ и свобода религіознаго творчества, безконечная динамика, притомъ уже идущая не извнѣ, изъ Европы, а изъ глубины духа народнаго. Раскольники, хотя и невѣрно мистически поняли, но вѣрно исторически почувствовали религіозную невозможность православнаго самодержавія. Первые, хотя и безъ достаточнаго права, объявили русское самодержавіе «царствомъ антихриста». Расколъ, соединившійся съ казацкою вольницей, пугачевщиной, есть революція снизу, черный терроръ; а революція сверху, бѣлый терроръ—сама реформа, если не по общей идеѣ, то по личнымъ свойствамъ Петрова генія, безудержно-стреми-

тельнаго, всесокрушающаго въ самомъ творчествѣ, анархическаго, безвластнаго въ самовластіи — генія, который сдѣлался геніемъ всей новой Россіи. Эти-то два противоположныя, но одинаково бурныя теченія слились въ одинъ водоворотъ, въ которомъ и крутится государственный корабль Россіи вотъ уже два столѣтія. Православное самодержавіе оказалось невозможнымъ равновѣсіемъ, реакціей въ революціи, страшнымъ висѣніемъ надъ бездною, которое должно кончиться еще болѣе страшнымъ паденіемъ въ бездну.

И, по мѣрѣ того, какъ выспилось зданіе, расширялась и трещина, углублялся расколъ. Съ поверхности исторической перешелъ онъ въ глубину мистическую, гдѣ возникло сектантство, которое въ крайнихъ сектахъ—штундѣ, молоканствѣ, духоборчествѣ—шло до почти сознательнаго религіознаго отрицанія не только русскаго самодержавія, но и всякаго вообще государства, всякой власти, какъ царства антихристова, до почти сознательнаго религіознаго анархизма. Русское сектантство постоянно растетъ, развивается, и пока еще нельзя предвидѣть, во что оно выростетъ. Но и теперь уже въ нѣкоторыхъ мистическихъ углубленіяхъ его—въ проблемѣ пола, какъ она поставлена въ хлыстовствѣ и скопчествѣ, въ проблемѣ общественности, какъ она поставлена въ штундѣ и духоборчествѣ,—проявляется такая сила, если не религіознаго творчества, то религіознаго алканія, «взысканія», какой міръ не видалъ съ первыхъ вѣковъ христіанства. Всѣ русскіе сектанты могли бы сказать о себѣ то же, что говорятъ раскольники: *мы люди, настоящаго града не имѣющіе, Грядущаго Града взыскующіе*. Отрицаніе «града настоящаго», т.-е. государственности, какъ начала антирелигіознаго, утвержденіе Града Грядущаго, т.-е. безгосударственной религіозной общественности, и есть движущая, хотя пока еще безсознательно движущая, сила всего великаго русскаго раскола-сектантства, этой религіозной революціи, которая рано или поздно должна соединиться съ нынѣ совершающейся въ Россіи революціей соціально-политической.

## II.

Религіозно-революціонное движеніе, начавшееся внизу, въ народѣ, вмѣстѣ съ реформою Петра, почти одновременно началось и вверху, въ такъ называемой интеллигенціи. Но первоначально эти двѣ волны одного теченія шли розно. Русло революціи оставалось узко-политическимъ, и притомъ не всенароднымъ, а сословнымъ. Вся исторія самодержавія въ XVIII вѣкѣ—рядъ военныхъ, дворцовыхъ переворотовъ—революцій въ четырехъ стѣнахъ.

Среди этихъ дворцовыхъ революцій возникла мысль объ ограниченіи монархіи, какъ единственномъ спасеніи Россіи. Племянница Петра I, императрица Анна Іоанновна, уже подписала конституцію, но, опираясь на старыя московскія и новыя петербургскія преданія, торжественно разорвала подписанную грамоту и на мечты о конституціи отвѣтила бироновщиной. Точно такъ же впослѣдствіи, съ каждой вынужденной подачкой, въ родѣ грамоты о дворянской вольности, либеральныхъ поблажекъ Александра I — самодержавный гнетъ усиливался. Но мысль о конституціи тоже усиливалась, становилась преобладающею политическою мыслью всѣхъ лучшихъ русскихъ людей XVIII вѣка, просачивалась изъ придворнаго круга въ широкіе слои общества, то разгоралась, то глухо тлѣла подъ пепломъ, пока, наконецъ, не вспыхнула пламенемъ Декабрьскаго бунта.

Рядомъ и отдѣльно возникало движеніе религіозное. Существуетъ исторически ни на чемъ не основанное, но символически вѣщее преданіе, будто бы Петръ I, возвратившись въ 1717 году изъ-за границы, привезъ съ собою статуты масонскій и на его основаніяхъ велѣлъ открыть или даже самъ учредилъ первую ложу въ Кронштадтѣ. Въ дѣйствительности, масонскія ложи въ Россіи появились послѣ смерти Петра. Въ царствованіе Екатерины Великой произошло первое столкновеніе самодержавія съ масонствомъ, какъ съ обширнымъ и опаснымъ, будто бы, политическимъ заговоромъ.

Николай Новиковъ, начинатель русскаго книжнаго

дѣла и повременной печати, основалъ въ Москвѣ общество, по внѣшности, издательское й благотворительное, на самомъ дѣлѣ, религіозное, имѣвшее тайную связь съ масонами и розенкрейцерами, такъ называемыми тогда «мартинистами». Общество пріобрѣло вліяніе не только въ Москвѣ, но и по всей Россіи. Въ Новиковѣ, въ первомъ, высказалась сила общественная, независимая отъ самодержавія. Созданіе этой силы и было въ глазахъ Екатерины «государственнымъ преступленіемъ». Впослѣдствіи разсказывали, будто бы ей донесли, что 30 человѣкъ мартинистовъ бросали жребій, кому зарѣзать императрицу, и что жребій палъ на одного изъ ближайшихъ друзей Новикова. Доносъ, если онъ существовалъ, былъ, конечно, ложный: Новиковъ доказалъ на слѣдствіи свою невинность такъ убѣдительно, что едва-ли государынѣ можно было сомнѣваться въ искренности вѣрноподданническихъ чувствъ его. Московскій архіепископъ Платонъ, которому отдали Новикова на «испытаніе въ законѣ Божіемъ», писалъ императрицѣ: «Молю всещедраго Бога, чтобы не только въ словесной паствѣ, Богомъ и Тобою, всемилостивѣйшая государыня, мнѣ ввѣренной, но и во всемъ мірѣ были христіане таковые, какъ Новиковъ». Но Екатерина, напуганная французской революціей и слухами объ участіи наслѣдника, Павла Петровича, сына и злѣйшаго врага своего, въ мнимомъ заговорѣ, рѣшила истребить гнѣздо «мартышекъ», какъ она называла мартинистовъ. Майоръ гусарскихъ эскадроновъ, съ отрядомъ солдатъ, арестовалъ Новикова, ворвавшись къ нему ночью, и напугалъ такъ, что у маленькихъ дѣтей его сдѣлался припадокъ эпилепсіи, отъ которой они уже никогда не могли вылѣчиться. «Вотъ расхвастались, какъ будто городъ взяли! Старичонку, скорченнаго геморроидами, взяли подъ караулъ; да одного бы десятскаго или будочника за нимъ послать, такъ и притащилъ бы его!»—шутили тогда въ Москвѣ объ этомъ арестѣ. «Великая Жена», другъ Вольтера, «Екатерина-матушка» не постыдилась приговорить безъ суда «скорченнаго старичонку», какъ опаснѣйшаго злодѣя, къ «тягчайшей и нещадной казни»; слѣдуя, однако, «сродному ей человѣколюбію и желая оставить ему время на принесеніе въ своихъ злодѣйствахъ

покаянія», сказано въ приговорѣ, повелѣла запереть его на 15 лѣтъ въ Шлиссельбургскую крѣпость.

Одинъ крестьянинъ, изъ имѣнія масона, сосланнаго по дѣлу Новикова, отвѣчалъ на вопросъ: «За что сослали твоего барина?» — «Сказываютъ, что другого Бога искалъ».—«И по дѣломъ ему,—возразилъ собесѣдникъ, тоже крестьянинъ,—на что-де лучше русскаго Бога?» Екатеринѣ понравилось это «простодушіе», и она нѣсколько разъ повторяла анекдотъ.

Впрочемъ, царь ли отъ Бога, или Богъ отъ царя, этого не разобралъ бы не только простодушный крестьянинъ, но и сама императрица-философъ. Во всякомъ случаѣ, для нея было уже ясно, что исканіе «другого Бога» всегда предполагаетъ въ Россіи исканіе другого царства. И Новиковъ, сидя въ Шлиссельбургской крѣпости, имѣлъ досугъ размыслить о томъ же.

Онъ былъ кругомъ правъ, Екатерина кругомъ виновата; но виноватая была все же правѣе праваго: геніальнымъ чутьемъ самовластія учуяла она слишкомъ опасную связь русской религіозной революціи съ политической. Нѣсколько лѣтъ до Новиковскаго дѣла, прочитавъ книгу Радищева, обличеніе самодержавія, какъ нелѣпости политической, Екатерина воскликнула: «Онъ — мартинистъ!» Она ошиблась на этотъ разъ ошибкою, обратною той, которую сдѣлала въ приговорѣ надъ Новиковымъ. Радищевъ — революціонеръ-атеистъ; Новиковъ — вѣрноподданный мистикъ. Но, въ глазахъ самодержавія, мистицизмъ, отрицающій русскаго Бога, и революція, отрицающая русское царство — одинаковая религія, противоположная религіи православнаго самодержавія.

Это внутреннее единство религіознаго и революціоннаго движенія въ Россіи всего наглядиѣе обнаружилъ внукъ Екатерины II, императоръ Александръ I на примѣрѣ своей собственной личности.

«Дней Александровыхъ прекрасное начало»—золотой вѣкъ русскаго мистицизма и либерализма. Какъ бы въ мгновенномъ, молніеносномъ прозрѣніи, открылась тогда передъ Россіей религіозная святыня политическаго освобожденія. Человѣкъ искренне, хотя и безотчетно вѣрующій, къ тому же мучимый раскаяніемъ въ невольномъ и от-

части невинномъ отцеубійствѣ, Александръ искалъ утоленія этой муки въ религіи, и, не найдя его въ православіи, предался мистикѣ.

«Мой планъ состоитъ въ томъ,—писалъ наслѣдникъ,—чтобы, — по отреченіи отъ этого труднаго поприща, поселиться съ женою на берегахъ Рейна, гдѣ буду жить спокойно частнымъ человѣкомъ, полагая мое счастіе въ обществѣ друзей и въ изученіи природы». И много лѣтъ спустя, уже царствуя, однажды, въ бесѣдѣ съ г-жею Сталь, онъ замѣтилъ, что «судьба народа въ продолженіе вѣковъ отнюдь не должна зависѣть отъ воли одного человѣка, существа ограниченнаго и преходящаго».—«Но я,—прибавилъ онъ,—еще не успѣлъ даровать Россіи конституціи».—«Ваше величество сами—наилучшая конституція».—«Если бы и такъ, то это только счастливая случайность».

До какой степени это въ самомъ дѣлѣ была только счастливая случайность, показала вторая половина царствованія. Вступая на престолъ, онъ вступилъ въ заколдованный кругъ, изъ котораго нѣтъ выхода. Слѣдуя внутренней метафизической необходимости, заключенной въ существѣ самодержавія, онъ совершилъ полный оборотъ отъ зенита къ надиру, отъ религіознаго утвержденія къ религіозному отрицанію политической свободы. Это кроткое самовластіе, этотъ «кнутъ на ватѣ» оказался не менѣе страшнымъ, но болѣе гнуснымъ, чѣмъ прежній кнутъ голый. Вторая половина царствованія соединила пастырскій жезлъ архимандрита Фотія съ аракчеевскими шпицрутенами для искорененія мистическихъ и либеральныхъ плевелъ, насѣянныхъ первою. Александръ началъ Маркомъ Авреліемъ, кончилъ Тиберіемъ. Солнце, взошедшее такъ ясно, закатилось въ кровавый туманъ. Онъ умеръ среди наступающаго террора, среди ужаса, который внушалъ другимъ, и который равенъ былъ ужасу, который самъ онъ испытывалъ.

Существуетъ легенда, будто бы въ Таганрогѣ скончался не Александръ, а одинъ изъ его приближенныхъ,—императоръ выздоровѣлъ, тайно покинулъ дворецъ, долго странствовалъ по Россіи, въ крестьянскомъ платьѣ, никѣмъ не узнанный, и кончилъ жизнь святымъ отшельникомъ, въ глубинѣ сибирскихъ тундръ. Въ этой народной

легендѣ отразилось то же религіозное прозрѣніе, которое заставило Александра мечтать объ отреченіи отъ престола.

Но легенда такъ и осталась легендою, опровергаемою всею историческою дѣйствительностью русскаго самодержавія: царь отъ Бога.

Самодержавіе для православія такъ же непобѣдимо, какъ папство для католичества: папа не можетъ отречься отъ папства, царь—отъ царства. Въ обоихъ случаяхъ преступленіе—не личное и даже не народное, а всемірное, и его преодолѣніе должно быть всемірнымъ.

## III.

ПОСѢЯННОЕ при Александрѣ I въ безкровномъ либерализмѣ взошло при Николаѣ I кровавою жатвою.

Религіозное и революціонное движенія русскаго общества, дотолѣ разъединенныя, впервые соединились въ Декабрьскомъ бунтѣ. Наиболѣе сознательные и творческіе вожди декабристовъ—Раевскій, Рылѣевъ, кн. Одоевскій, фонъ-Визинъ, баронъ Штейнгель, братья Муравьевы и многіе другіе вышли изъ мистическаго движенія предшествующей эпохи. Подобно народнымъ сектантамъ и раскольникамъ, все это люди «настоящаго града не имѣющіе, грядущаго града взыскующіе», — другого града, другого царства, потому что и «другого Бога».

Есть въ этомъ движеніи и противоположное начало, нерелигіозное. Человѣкъ такого ума и такой душевной силы, какъ Пестель—атеистъ. Но онъ и не русскій; по крови и по духу, онъ чистый нѣмецъ. Религіозное отрицаніе Пестеля умозрительное, отвлеченное; когда же онъ переходитъ къ революціонному дѣйствію, то считаетъ нужнымъ прибѣгнуть къ помощи той религіозной стихіи, съ которою слишкомъ неразрывно связано и само движеніе революціонное. Невѣрующій Пестель соглашался съ Рылѣевымъ, который однажды замѣтилъ, по поводу такъ называемаго «Православнаго Катехизиса» братьевъ Муравьевыхъ: «Такими сочиненіями удобнѣе всего дѣйствовать на умы народа». И ужъ конечно, не безъ вѣдома

и одобренія Пестеля, этотъ «Катехизисъ», во всякомъ случаѣ, не менѣе «подлинный», чѣмъ Катехизисъ Филарета, послужилъ орудіемъ пропаганды при возмущеніи черниговскаго полка.

«Вопросъ. Не самъ ли Богъ учредилъ самодержавіе?

Отвѣтъ. Богъ въ области своей никогда не учреждалъ зла. Злая власть не можетъ быть отъ Бога.

Вопросъ. Какое правленіе сходно съ закономъ Божіимъ?

Отвѣтъ. Такое, гдѣ нѣтъ царей. Богъ создалъ насъ всѣхъ равными.

Вопросъ. Стало быть, Богъ не любитъ царей?

Отвѣтъ. Нѣтъ. Они прокляты суть отъ Бога, яко притѣснители народа, а Богъ есть Человѣколюбецъ. Да прочтетъ каждый, желающій знать судъ Божій о царяхъ, книгу Царствъ, главу восьмую: *Возопіете въ то время изъ-за царя вашего, котораго выбрали вы себѣ, но не услышитъ васъ Господь.*—Итакъ, избраніе царей противно волѣ Божіей.

Вопросъ. Что же святый законъ нашъ повелѣваетъ дѣлать русскому народу и воинству?

Отвѣтъ. Раскаяться въ долгомъ раболѣпствіи и, ополчась противъ тиранства и нечестія, поклясться, да будетъ всѣмъ единъ Царь на небеси и на земли—Іисусъ Христосъ».

Прочтя это мѣсто, императоръ Николай I написалъ на поляхъ: «Quelle infamie!—Какая гнусность!»

Слѣдовало совершиться всему, о чемъ декабристы не смѣли мечтать, и что теперь на нашихъ глазахъ совершается, — слѣдовало разразиться русской революціи, для того, чтобы мы, наконецъ, поняли религіозное значеніе того, что высказано въ этихъ забытыхъ и никакого реальнаго дѣйствія не имѣвшихъ листкахъ «Православнаго Катехизиса»; чтобы мы догадались, что здѣсь поставленъ религіозный вопросъ о власти такъ, какъ онъ никогда въ исторіи христіанства не ставился. Здѣсь впервые Благовѣстіе, Евангеліе *Царствія Божія* понято и принято, не какъ мертвая, идеальная и безплотная отвлеченность, а какъ живая, дѣйственная реальность, какъ

основаніе новаго религіозно-общественнаго порядка, абсолютно противоположнаго всякому порядку государственному. На обѣтованіе Христа Пришедшаго: *Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ*, и Христа Грядущаго: *будете царствовать на землѣ*—первый и единственный отвѣтъ на всемъ протяженіи историческаго христіанства—этотъ младенческій, но уже пророческій лепетъ русской религіозной революціи: *Да будетъ всѣмъ единъ Царь на небеси и на земли—Іисусъ Христосъ.*— «Утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ».

Историческимъ христіанствомъ принято Царство Божіе только на небѣ, а царство на землѣ отдано «Князю міра сего», въ лицѣ папы-кесаря на Западѣ, или кесаря-папы на Востокѣ. Но ежели Христосъ не идеально и безплотно, а реально и воплощенно есть *Царь на землѣ, какъ на небѣ*; ежели истинно слово Его: *Се, Я съ вами, до скончанія вѣка. Аминь*,—то не можетъ быть иного Царя, иного Первосвященника, кромѣ Христа, сущаго до скончанія вѣка съ нами и въ насъ, въ нашей плоти и крови, черезъ Таинство Плоти и Крови. Вотъ почему всякая подмѣна сущей Плоти Христовой, сущаго Лика Христова человѣческой плотью и ликомъ или только личиною, маскою—папою или кесаремъ, есть абсолютная ложь, абсолютное антихристіанство. Кто можетъ стать «на мѣсто»—*вмѣсто* Христа, какъ не Антихристъ? Въ этомъ смыслѣ, всякій «намѣстникъ» Христа — самозванецъ Христа, Антихристъ.

Такъ религіознымъ сознаніемъ русской революціи объясняется безсознательный, вѣщій ужасъ русскаго раскола: царь—Антихристъ. Хотя, разумѣется, восточному кесарю такъ же далеко до подлиннаго Антихриста, какъ западному первосвященнику; это лишь два историческіе символа, два пути къ тому, что за исторіей,—къ послѣднему воплощенію Звѣря.

Въ «Православномъ Катехизисѣ» декабристовъ критикуется глубочайшее мистическое основаніе не только самодержавія, но и какой бы то ни было государственной власти. *Да всѣмъ будетъ одинъ Царь на землѣ и на небѣ—Христосъ*—это чаяніе русскихъ искателей Града

Грядущаго неосуществимо ни конституціонною монархіей, ни буржуазною республикою, о которой мечтали тогдашніе,—ни даже республикою соціалъ-демократическою, о которой мечтаютъ нынѣшніе революціонеры; оно осуществимо только абсолютною безгосударственностью, безвластіемъ, какъ утвержденіемъ Боговластія.

Такъ, въ первой точкѣ русской политической революціи данъ послѣдній предѣлъ революціи религіозной, можетъ быть, не только русской, но и всемірной.

Приходило ли, однако, въ голову составителямъ «Православнаго Катехизиса», что онъ столь же не православный, какъ и не самодержавный? Русскіе святители не могли бы, конечно, не согласиться съ мнѣніемъ русскаго царя «Quelle infamie! Какая гнусность!» И согласились, дѣйствительно.

Послѣ усмиренія Декабрьскаго бунта, Св. Синоду поручено было составить благодарственный молебенъ «на испроверженіе крамолы». Молебенъ составили и служили торжественно передъ народомъ въ Петербургѣ, на Исаакіевской площади, въ Москвѣ и другихъ городахъ Россіи. Въ послѣдней эктеніи возглашалось: «Еще молимся о еже пріяти Господу Спасителю нашему исповѣданія и благодаренія насъ, недостойныхъ рабовъ Своихъ, яко отъ неистовщующія крамолы, злоумышлявшія на испроверженіе вѣры православныя и престола и на раззореніе Царства Россійскаго, явилъ есть намъ заступленіе и спасеніе Свое».

Такъ царство Божіе русскій царь объявилъ «гнусностью», а русская церковь—«крамолою».

## IV.

Если кто-нибудь изъ современниковъ могъ понять и перевести на языкъ взрослыхъ, «премудрыхъ и разумныхъ», младенческій лепетъ декабристовъ, то это, конечно, Петръ Чаадаевъ, одинъ изъ глубочайшихъ русскихъ мыслителей, основатель нашей философіи исторіи.

Будучи въ самой тѣсной умственной и личной связи

съ декабристами, онъ, вѣроятно, принялъ бы участіе въ ихъ революціонномъ дѣйствіи, если бы не одна и, можетъ быть, главная особенность всей его духовной природы—перевѣсъ внутренняго созерцанія надъ внѣшнимъ дѣйствіемъ, ума надъ волею. Какъ это почти всегда бываетъ съ людьми чистаго мышленія, у Чаадаева—абсолютная недвижность извнѣ, при величайшемъ движеніи внутри. Это—прирожденный монахъ, великій молчальникъ и затворникъ мысли. Не сочувствуя, или, по крайней мѣрѣ, никогда не выражая сочувствія тому, что декабристы сдѣлали, Чаадаевъ не могъ не сочувствовать тому, что они хотѣли сдѣлать. Онъ самъ хотѣлъ даже бо́льшаго. Съ той суровою непреклонностью діалектики, которой всегда былъ вѣренъ, онъ, дойдя до конца своего религіознаго сознанія, вышелъ изъ православія, изъ восточнаго византійскаго христіанства, и вошелъ во вселенское. Если бы онъ прочелъ «Православный Катехизисъ» братьевъ Муравьевыхъ, то, конечно, понялъ бы, что Катехизисъ этотъ столь же не православенъ, какъ не самодержавенъ. Именно онъ, Чаадаевъ, первый, понялъ, что самодержавіе, вѣра въ русское царство, и православіе, вѣра въ русскаго Бога,—два историческія явленія одной и той же метафизической сущности, такъ что отрицающій одно изъ нихъ не можетъ не отрицать и другое. Онъ, первый изъ образованныхъ русскихъ людей, не только усомнился въ простодушной народной истинѣ: «на что лучше русскаго Бога?»—не только искалъ, но и нашелъ «другого Бога», другое царство.

*Да пріидетъ Царствіе Твое—adveniat regnum tuum*,—въ этихъ четырехъ словахъ молитвы Господней—вся философія и вся религія Чаадаева. Онъ повторялъ ихъ неустанно, кончалъ ими всѣ свои литературныя произведенія и частныя письма, всѣ свои дѣла и мысли, такъ что, наконецъ, слова эти сдѣлались какъ бы самимъ дыханіемъ жизни его, біеніемъ сердца. Въ сущности, онъ и не сказалъ ничего, кромѣ этихъ четырехъ словъ,—но сказалъ ихъ такъ, какъ никто никогда не говорилъ.

Осуществленіе Царства Божьяго не только на небѣ, но и на землѣ, въ земной жизни человѣчества, въ религіозной общественности, въ Церкви, какъ Царствѣ,—

таково, по мнѣнію Чаадаева, «послѣднее предназначеніе христіанства». Но для того, чтобы исполнить его, церковь должна быть свободна отъ власти мірской. Эту свободу сохранила, будто бы, церковь западная, римско-католическая, тогда какъ восточная, византійская, утратила ее, подчинившись мірскимъ властямъ и объявивъ главу государства, языческаго самодержца, главою церкви, первосвященникомъ. Вотъ почему свободная церковь западная могла раскрыть заключенную въ христіанствѣ идею не только личнаго, но и *общественнаго спасенія*, начало объединяющее, синтетическое; изъ этого начала, которое выразилось въ идеѣ папства, какъ всемірнаго единства, возникло и всемірное единство всего западнаго просвѣщенія, объединившаго европейскіе народы. Порабощенная государству, церковь восточная могла раскрыть идею спасенія *только личнаго*, безобщественнаго, начало уединяющее, монашеское. Вотъ почему дѣйственная сила христіанства осталась здѣсь втунѣ. Россія, принявъ христіанство отъ Византіи, пошла по тому же пути христіанства монашескаго, исключительно личнаго и внутренняго, безобщественнаго, вышла изъ семьи западно-европейскихъ народовъ, изъ всемірнаго единства, христіанскаго просвѣщенія и обособилась, замкнулась во тьмѣ первобытнаго, младенческаго и въ то же время старческаго варварства. «Недостатокъ нашего религіознаго ученія (т.-е. православія),—говоритъ Чаадаевъ,—отстранилъ насъ отъ всемірнаго движенія, въ которомъ развилась и выразилась общественная идея христіанства, и отбросилъ въ число тѣхъ народностей, которымъ лишь посредственно и очень поздно суждено испытать на себѣ совершенное дѣйствіе христіанства».—«Мы будемъ истинно свободны,—заключаетъ онъ,—съ того дня, когда изъ нашихъ устъ, помимо нашей воли, вырвется признаніе во всѣхъ ошибкахъ нашего прошлаго, когда изъ нашихъ нѣдръ исторгнется крикъ раскаянія и скорби, отзвукъ котораго наполнитъ міръ». Главная изъ этихъ ошибокъ для Чаадаева—православіе.

Издатель посмертныхъ сочиненій Чаадаева на французскомъ языкѣ,—по-русски онъ почти не писалъ,—іезуитъ, кн. Гагаринъ считаетъ нужнымъ заявить, что

Чаадаевъ такъ и не отрекся отъ «греческой схизмы» и въ католичество не перешелъ. Тутъ, въ самомъ дѣлѣ, единственная точка, гдѣ онъ измѣняетъ своей непреклонной діалектикѣ. Если бы онъ былъ вѣренъ ей до конца, то долженъ бы сдѣлать неизбѣжный выводъ: нѣтъ иного спасенія, какъ для него самого, такъ и для всей Россіи, кромѣ отреченія отъ православія и перехода въ католичество. Но трезвость и точность уже не логической, а исторической мысли предохраняли его отъ этого вывода. Ежели онъ и не созналъ съ окончательною ясностью, то все же смутно чувствовалъ, что дѣйственная сила христіанства такъ же изсякла на Западѣ, въ римскомъ папствѣ, какъ и на Востокѣ, въ русскомъ царствѣ, что обѣ эти попытки теократіи *одинаково* не удались, что идея папства, какъ всемірнаго единства, обращена къ прошлому, а не къ будущему, и что Римъ христіанскій, такъ же какъ и языческій,—великій мертвецъ, который никогда не воскреснетъ. Завѣтное желаніе Чаадаева—освободить Россію отъ двойного чужеземнаго ига, отъ двойного рабства Западу и Востоку. Онъ вѣритъ въ особое, отличное отъ Европы и Византіи всемірное предназначеніе Россіи. Онъ видитъ или почти уже видитъ ея спасеніе не въ православіи и не въ католичествѣ, а въ новомъ, еще міру невѣдомомъ раскрытіи тѣхъ началъ религіозной общественности, Церкви, какъ Царства Божьяго на землѣ, которыя заключены въ Благовѣстіи Христовомъ. Онъ почти сознаетъ, что Россія должна не бѣжать отъ Европы и не подражать Европѣ, а принять ее въ себя и преодолѣть до конца. Въ этомъ смыслѣ Чаадаевъ, такъ же какъ впослѣдствіи Герценъ, будучи крайнимъ западникомъ, въ то же время крайній и обратный—революціонный славянофилъ.

Во всякомъ случаѣ, выйдя изъ православія, Чаадаевъ не вошелъ въ католичество, по крайней мѣрѣ, не вошелъ въ него сознательно, а развѣ только попалъ нечаянно: изъ русскаго царства—въ римское папство—это, по русской пословицѣ, изъ кулька да въ рогожку, изъ огня да въ полымя.

А послѣдняя истина о Чаадаевѣ та, что онъ такъ же не могъ перейти въ католичество, какъ и остаться въ

православіи, что онъ вышелъ изъ обѣихъ церквей—изъ всѣхъ вообще предѣловъ историческаго христіанства. Но самъ себѣ не смѣлъ еще признаться въ этомъ, потому что не видѣлъ, что есть нѣчто за этими предѣлами. Для того, чтобы не остаться въ послѣднемъ сиротствѣ, совсѣмъ безъ церкви, безъ матери, онъ протягиваетъ руки къ чужой матери или мачехѣ, которая, онъ знаетъ, не приметъ его, которой онъ и самъ не приметъ.

Безпредѣльный историческій нигилизмъ, безпредѣльное освобожденіе, страшно-пустынный просторъ воли и мысли—такова основа религіозной революціи у Чаадаева, такъ же, какъ впослѣдствіи—революціи политической у Герцена. Искать послѣдней отваги въ послѣднемъ отчаяніи, все старое кончить, чтобы начать все сызнова, какъ будто никого на свѣтѣ нѣтъ и не было, кромѣ насъ, да и насъ, пожалуй, нѣтъ, но мы будемъ, будемъ,—таковъ нашъ вѣчный русскій соблазнъ, происходящій отъ избытка или отъ недостатка силы, это намъ самимъ трудно рѣшить, это пусть Европа рѣшитъ за насъ. Во всякомъ случаѣ, Чаадаевъ, писавшій и, кажется, думавшій по-французски, молившійся по-латински, въ этомъ смыслѣ очень и, можетъ быть, даже слишкомъ русскій человѣкъ.

Первое «письмо о философіи исторіи» было переведено съ французскаго и напечатано въ Московскомъ журналѣ *Телескопъ*, въ 1836 году, десять лѣтъ спустя послѣ казни декабристовъ. Среди тогдашняго раболѣпнаго молчанія оно произвело дѣйствіе камня, брошеннаго въ стоячую воду: все всколыхнулось. Императоръ Николай пришелъ отъ этого письма почти въ такое же негодованіе, какъ отъ «Православнаго Катехизиса» декабристовъ. Журналъ былъ закрытъ, редакторъ сосланъ, цензоръ смѣщенъ, Чаадаевъ, по высочайшему повелѣнію, объявленъ сумасшедшимъ, и ему приказано не выходить изъ комнаты; въ опредѣленные дни посѣщалъ его врачъ, чтобы доносить по начальству о состояніи его умственныхъ способностей. Философъ Шеллингъ находилъ Чаадаева самымъ умнымъ человѣкомъ въ Россіи, а императоръ Николай нашелъ его сумасшедшимъ. И это понятно: русскому царю царство Божіе кажется «гнусностью», а мудрость Божія—безуміемъ. За революціонное дѣйствіе

онъ казнитъ лишеніемъ жизни, а за мысли—лишеніемъ разума.

Чаадаевъ написалъ «Апологію сумасшедшаго», въ которой, со свойственной ему оскорбительною вѣжливостью, извиняясь передъ русскимъ самодержавіемъ и стараясь оградить себя отъ подозрѣнія въ революціонныхъ замыслахъ, осуждалъ друзей своихъ, декабристовъ. Но такъ же, какъ нѣкогда Екатерина—Новикову, Николай не повѣрилъ Чаадаеву. И если не эмпирически, то метафизически былъ, конечно, правъ; явная покорность Чаадаева слишкомъ похожа на тайное презрѣніе: съ волками жить, по волчьи выть. Весьма, впрочемъ, возможно, что онъ искренне осуждалъ революціонную попытку декабристовъ, потому что она казалась ему преждевременною,—а невременную, вѣчную правоту ихъ онъ понять не могъ, по свойствамъ своей слишкомъ, повторяю, созерцательной природы. Они умерли дѣтьми; онъ родился старикомъ.

Чаадаевъ больше ничего не печаталъ въ Россіи—едва заговоривъ, онѣмѣлъ навсегда. Грибоѣдовъ въ «Горе отъ ума» списалъ съ Чаадаева Чацкаго.

Такъ погибъ одинъ изъ величайшихъ умовъ Россіи, не сдѣлавъ почти ничего, ибо то, что онъ сдѣлалъ, ничтожно по сравненію съ тѣмъ, что онъ могъ бы сдѣлать. Но все-таки Россія не забудетъ его: доселѣ глядитъ на насъ, какъ живое, какъ лицо самаго близкаго друга и брата, это мертвенно-блѣдное, спокойное лицо съ кроткою, горькою усмѣшкою на тонкихъ, въ вѣчномъ безмолвіи сжатыхъ губахъ. Свѣтлою тѣнью прошелъ онъ въ самой черной тьмѣ нашей ночи, этотъ безумный мудрецъ, этотъ нѣмой пророкъ, «бѣдный рыцарь» русской революціи.

Все безмолвный, все печальный,
Какъ безумецъ, умеръ онъ.

И, умирая, конечно, повторялъ свою непрестанную молитву: *Adveniat regnum tuum.*

## IV.

Подъ первымъ и послѣднимъ сочиненіемъ своимъ, напечатаннымъ въ Россіи, Чаадаевъ подписалъ *Necropolis*, *Городъ Мертвыхъ*. Не только Москва, Третій Римъ, гдѣ онъ писалъ, но и вся православно-самодержавная Россія, все русское государство были для него *Городъ Мертвыхъ*.

*Мертвыя Души*—назвалъ Гоголь свое величайшее произведеніе. Мертвыя Души обитаютъ въ Мертвомъ Городѣ. Ужасъ крѣпостного права, ужасъ мертвыхъ душъ есть, по выраженію Чаадаева, «неизбѣжное логическое слѣдствіе всей нашей исторіи»—исторіи русскаго царства и русской церкви. Отрицаніе слѣдствія не можетъ не быть и отрицаніемъ причины. Начало великой русской литературы, пророчества о великой русской революціи—смѣхъ Гоголя и есть предсказанный Чаадаевымъ—«крикъ раскаянія, исторгшійся изъ нашихъ нѣдръ и отзвукомъ своимъ наполнившій», если еще не весь «міръ». то уже всю Россію.

Во всемірной литературѣ нѣтъ ничего подобнаго этому смѣху: онъ похожъ на предсмертную судорогу—на страшный смѣхъ смерти. Какъ въ исполинскомъ зеркалѣ, отразилась въ немъ вся Россія, но, вмѣсто человѣческихъ лицъ, уставились на насъ изъ этого зеркала какія-то «дряхлыя страшилища», и ужаснула мертвая душа Россіи—душа народа младенца въ разлагающемся трупѣ Византіи.

Смѣхъ Гоголя—разрушающій, революціонный и, въ то же время, творящій, религіозный: отрицаніе мертваго града человѣческаго есть утвержденіе живого града Божьяго. Но въ отрицаніи и въ утвержденіи новая религіозная стихія Гоголя слишкомъ безсознательна, а религіозное сознаніе слишкомъ старо. Онъ видѣлъ то, что надо проклясть; но того, что надо благословить, не видѣлъ, или недостаточно видѣлъ.

Когда сила проклятія не соотвѣтствуетъ силѣ благословенія, то тяжесть проклятія падаетъ на самого проклинающаго. Это и случилось съ Гоголемъ. Такія черныя тѣни легли передъ нимъ, потому что за нимъ былъ такой ослѣпительный свѣтъ; но свѣтъ былъ *за нимъ*, и онъ его

не видѣлъ. И самую черную, страшную тѣнь—свою собственную, принялъ за своего двойника, за «чорта». И ему стало казаться, что вся эта тьма, весь этотъ ужасъ идетъ отъ него, изъ него самого, и что онъ, смѣющійся—самъ смѣшонъ, онъ, проклинающій,—самъ проклятъ, что въ немъ самомъ—«чортъ». И Гоголь испугался.

Мудрый Чаадаевъ могъ ждать, повторяя съ безнадежною покорностью: Adveniat regnum tuum. Гоголь ждать не могъ: ему нужно было бѣжать отъ своего чорта. Новаго религіознаго сознанія, новой церкви не было, и чтобы не остаться, подобно Чаадаеву, въ страшной пустотѣ, въ послѣднемъ сиротствѣ, онъ захотѣлъ вернуться въ церковь старую. Но живая душа его не могла войти въ мертвую церковь, часть мертваго царства. Тогда Гоголь, чтобы войти въ нее, умертвилъ, уморилъ себя, какъ раскольники — «запощеванцы» XVII вѣка, отрекся отъ литературы, сжегъ свои сочиненія, проклялъ все, что благословлялъ, благословилъ все, что проклиналъ—вплоть до крѣпостного права, принялъ съ православіемъ и самодержавіе, съ мертвою церковью—и мертвое царство.

Самодержавіе погубило въ Чаадаевѣ великаго русскаго мыслителя; православіе въ Гоголѣ—великаго русскаго художника. Судьба Гоголя—доказательство отъ противнаго, что въ Россіи новая религіозная стихія, не соединенная со стихіей революціонною, неизбѣжно приводитъ къ старой церкви, которая не только мертвѣетъ сама, но и все живое умерщвляетъ.

Чаадаева, вышедшаго изъ православія и самодержавія, императоръ Николай объявилъ сумасшедшимъ, а Гоголя, вернувшагося въ православіе и самодержавіе, объявили сумасшедшимъ революціонеры.

## VI.

БЕЗСОЗНАТЕЛЬНЫЯ религіозныя прозрѣнія Гоголя завершаются въ религіозномъ сознаніи Достоевскаго. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ немъ же революціонная стихія приходитъ въ окончательное антиномическое столкновеніе съ религіознымъ сознаніемъ.

Недаромъ началъ онъ свою жизнь съ революціоннаго дѣйствія: за участіе въ дѣлѣ Петрашевцевъ Николай I приговорилъ его къ смертной казни; онъ стоялъ на эшафотѣ, когда пришло помилованіе—смертная казнь замѣнена каторгою. Достоевскій началъ съ того, чѣмъ декабристы кончили: они шли на плаху, онъ шелъ отъ плахи. И потомъ всю свою жизнь только и дѣлалъ, что старался стереть съ лица это клеймо отверженія. Но не стеръ, не истребилъ до конца, а только вогналъ внутрь. Стóитъ лишь пристальнѣе вглядѣться въ это лицо, чтобы выступила вновь неизгладимая печать. Всю свою жизнь каялся онъ, отрекался и открещивался отъ революціи, но такъ, какъ святые—отъ самыхъ неодолимыхъ соблазновъ. И если революціонный красный цвѣтъ становится у Достоевскаго реакціоннымъ бѣлымъ, то иногда кажется, что это—бѣлизна бѣлаго каленія. Въ самой реакціи чувствуется обратная, вывернутая наизнанку революція. Ex ungue leonem. Хищный левъ—подъ шкурою смиренной овечки. Онъ страшится и ненавидитъ революцію; но не можетъ представить себѣ ничего внѣ этой и страшной и ненавистной революціи. Она для него абсолютная, хотя и отрицательная, мѣра всѣхъ вещей, всеобъемлющая категорія мышленія. Онъ только и думаетъ, только и говоритъ о ней, только и бредитъ ею. Ежели кто-нибудь накликалъ революцію на Россію, какъ волшебники накликали бурю, то это, конечно, Достоевскій. Отъ Раскольникова до Ивана Карамазова, всѣ его любимые герои—политическіе и религіозные мятежники, преступники законовъ человѣческихъ и Божескихъ, и въ то же время атеисты, но особаго русскаго типа, атеисты-мистики, не простые безбожники, а богоборцы. Бунтъ противъ порядка человѣческаго ведетъ ихъ къ бунту противъ порядка Божескаго. Отрицаніе религіи вообще и христіанства, Богочеловѣчества, въ частности, не остается у нихъ только отрицаніемъ, а становится пламеннымъ утвержденіемъ антирелигіи, антихристіанства. «Если нѣтъ Бога, то я—Богъ», утверждаетъ герой «Бѣсовъ», нигилистъ Кирилловъ, провозвѣстникъ «Антихриста»—Ницше. «Надо разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ,—говоритъ Иванъ Карамазовъ,—вотъ съ чего надо приняться за дѣло. Че-

ловѣкъ возвеличится духомъ божеской титанической гордости, и явится Человѣкобогъ. Для Бога не существуетъ закона. Гдѣ станетъ Богъ, тамъ уже мѣсто Божье. Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто... и все дозволено»...

Но хотя всѣ пожелаютъ, одинъ только сможетъ «стать на мѣсто Божье»; хотя всѣ скажутъ, одинъ только сдѣлаетъ для себя «все дозволеннымъ». «Нѣтъ ничего обольстительнѣе для человѣка, какъ свобода, но нѣтъ ничего и мучительнѣе». Человѣкъ любитъ своеволіе, но свободы страшится, какъ смерти. Лишь тотъ, кто освободитъ людей отъ этого страха, кто приметъ на себя одного все бремя свободы человѣческой,—сдѣлается истиннымъ Человѣкобогомъ, единымъ вождемъ «стомилліоннаго стада счастливыхъ младенцевъ», устроителемъ «Новой Вавилонской башни», соціальнаго царства человѣческаго вмѣсто Царства Божія, единымъ самодержцемъ и первосвященникомъ, «противоположнымъ Христомъ»—Антихристомъ.

Революція для Достоевскаго есть явленіе «умнаго и страшнаго духа небытія», духа возставшей на Бога гордыни бѣсовской. «Бѣсы»—озаглавилъ онъ одно изъ своихъ самыхъ вѣщихъ произведеній и поставилъ къ нему два эпиграфа: стихи Пушкина о бѣсахъ, которые чудятся поэту въ русской выогѣ, и евангельскій разсказъ о бѣсахъ, которые, выйдя изъ бѣсноватаго, вошли въ стадо свиней. По толкованію Достоевскаго, Россія—бѣсноватый, исцѣляемый Христомъ; русскіе революціонеры—бѣшеныя свиньи, летящія съ крутизны въ пропасть.

Дѣйствительно, нѣкоторыя страшныя явленія русской революціи похожи на судороги бѣсноватаго. Но какъ имя бѣса? Имя ему *Легіонъ*—древне-римское и византійское; Легіонъ—воинство бывшаго и будущаго Кесаря Божественнаго, человѣка, который хочетъ стать на мѣсто Божье,—царства человѣческаго, которое хочетъ стать на мѣсто царства Божьяго, Бѣсъ, выходящій нынѣ изъ Россіи, и есть нечистый духъ римско-византійской «Священной Имперіи», духъ прелюбодѣйнаго смѣшенія государства съ церковью. И ужъ, конечно, не вожди русской революціи, эти мученики безъ Бога, крестоносцы безъ креста, а тѣ, кто мучаетъ ихъ во имя Бога, убиваетъ крестомъ, какъ

мечомъ,—вожди русской реакціи и русскихъ черныхъ сотенъ, похожи на стадо бѣшеныхъ свиней, летящихъ съ крутизны въ пропасть.

Но хотя и ложно толкованіе, которое Достоевскій даетъ своему собственному пророчеству, само оно истинно: бѣснующейся Россіи не исцѣлитъ никто, кромѣ Господа Грядущаго, и народы, подобно жителямъ страны Гадаринской, которые «вышли видѣть происшедшее», найдутъ освобожденную Россію, «сидящую у ногъ Іисусовыхъ».

Кажется, самъ Достоевскій предчувствовалъ, что революціи можно дать религіозное толкованіе совсѣмъ иное, чѣмъ то, которое онъ далъ.

Въ послѣднихъ страницахъ послѣдняго и величайшаго произведенія его, «Братьевъ Карамазовыхъ», старецъ Зосима, высказывая мысли, близкія самому Достоевскому, называетъ себя «соціалистомъ», разумѣется, въ смыслѣ соціалиста - революціонера. «Государственный преступникъ» Достоевскій вдругъ выступаетъ въ святомъ старцѣ, хищный левъ—въ смиренной овечкѣ. «Общество христіанское,—говоритъ старецъ,—пребываетъ незыблемо въ ожиданіи своего полнаго преобразованія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго (т.-е. государственнаго), во единую вселенскую и владычествующую Церковь» (т.-е. упраздняющую всякую государственность).

Это постепенное внутреннее «преобразованіе», «преображеніе» не можетъ не окончиться внѣшнимъ внезапнымъ переворотомъ, революціей, ибо послѣднее торжество Церкви, какъ Царства Божьяго на землѣ, есть послѣднее низверженіе государства, какъ царства, сперва человѣческаго, только человѣческаго, а затѣмъ и Человѣкобожескаго. «Церковь съ государствомъ,—заключаетъ старецъ Зосима,—сочетаться даже и въ компромиссъ временный не можетъ. Тутъ уже нельзя въ сдѣлки вступать». Это вѣдь и значитъ, что послѣдняя борьба церкви съ государствомъ должна быть непримиримою; убійственною для государства, революціонною, что торжество Церкви есть абсолютное отрицаніе государства.

Такъ Достоевскій совершилъ полный кругъ своего развитія: началъ съ революціи политической, кончилъ революціей религіозной.

За что посаженъ въ Шлиссельбургскую крѣпость Новиковъ, только помысливший о Царствѣ Божіемъ; за что повѣшены декабристы, впервые сказавшіе: «да будетъ всѣмъ одинъ Царь на землѣ и на небѣ—Христосъ»; за что объявленъ сумасшедшимъ Чаадаевъ, который только и дѣлалъ, что говорилъ: «да пріидетъ Царство Твое»; за что погибъ Гоголь, бѣжавшій изъ мертваго царства мертвыхъ душъ,—то самое сказано и въ этомъ предсмертномъ завѣтѣ Достоевскаго:

*«Церковь есть во истину царство и опредѣлена царствовать, и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ царство на всей землѣ».*

## VII.

*ЦАРСТВО Божіе*—озаглавилъ Л. Толстой произведеніе свое, посвященное проповѣди религіозной анархіи. Онъ первый показалъ, какую неимовѣрную силу пріобрѣтаетъ отрицаніе государства и церкви, дѣлаясь изъ политическаго религіознымъ, показалъ мѣсто, гдѣ находится рычагъ, которымъ можетъ быть разрушено всякое государственно-церковное строеніе. Но самъ не сумѣлъ взять въ руки этотъ рычагъ.

Для него «Царство Божіе» — только, «внутри насъ», внутри каждой человѣческой личности, уединенной и обособленной; для него дѣло спасенія — дѣло исключительно внутреннее, личное, безобщественное. Тутъ слѣдуетъ онъ тому же безсознательному уклону, какъ и все историческое христіанство. Евангельскую мистику, послѣднее соединеніе духа и плоти, подмѣняетъ отчасти поверхностнымъ философскимъ раціонализмомъ, упраздняющимъ всякую мистику, какъ суевѣріе,—отчасти глубокою, но не христіанскою, а буддійскою метафизикою, абсолютнымъ поглощеніемъ одного начала другимъ, плотскаго—духовнымъ. Въ этомъ смыслѣ, Толстой, какъ ни странно сказать, церковнѣе, чѣмъ сама церковь, православнѣе, чѣмъ само православіе, разумѣется, съ великимъ ущербомъ для своей религіозной правды. Какъ это опять ни странно сказать, Толстой—анархистъ, но не революо-

ціонеръ. Онъ отрицаетъ политическую революцію, какъ всякое внѣшнее общественное дѣйствіе. Отвергнувъ государство, ложную общественность, отвергаетъ и общественность истинную, религіозную; отвергнувъ ложную церковь государственную, отвергаетъ, или вѣрнѣе, совсѣмъ не видитъ Церкви истинной.

Выйдя изъ православія, Толстой попалъ въ ту страшную пустоту, отъ которой Чаадаевъ бѣжалъ въ католичество, Гоголь — назадъ въ православіе. А Толстой эту пустоту принимаетъ за полноту—за истинное христіанство.

Въ религіозномъ своемъ отрицаніи онъ сильнѣе, чѣмъ въ утвержденіи; то, что надо разрушить, разрушаетъ; но того, что надо создать, не создаетъ. Онъ—слѣпой титанъ, который роется въ подземной тьмѣ и самъ не видитъ, какія глыбы сворачиваетъ, какія землетрясенія могъ бы родить, если бы зналъ, куда нужно рыться.

Истинное религіозное и революціонное значеніе Толстого обнаруживается только по сравненію съ Достоевскимъ. Это — какъ бы двѣ противоположныя половины единаго цѣлаго, большаго, чѣмъ каждый изъ нихъ въ отдѣльности; какъ бы тезисъ и антитезисъ единаго, еще не сдѣланнаго синтеза.

Толстой провозглашаетъ анархію, Достоевскій — теократію; Толстой отрицаетъ государство, какъ царство безбожно-человѣческое, Достоевскій утверждаетъ церковь, какъ царство Богочеловѣческое. Но анархія безъ теократіи, отрицаніе безъ утвержденія, или остается бездѣйственною отвлеченностью, какъ это случилось съ Толстымъ, или приводитъ къ окончательной гибели всякаго общественнаго порядка, безсмысленному разрушенію и хаосу, какъ это легко можетъ случиться съ нѣкоторыми крайними вождями русской революціи. А теократія безъ анархіи, утвержденіе безъ отрицанія или остается тоже бездѣйственною отвлеченностью, или приводитъ къ безнадежнѣйшей изъ всѣхъ реакцій, къ возвращенію въ православное самодержавіе, какъ это случилось съ Достоевскимъ. Надо соединить отрицаніе Толстого съ утвержденіемъ Достоевскаго, для того, чтобы между этими двумя столкнувшимися тучами вспыхнула первая молнія

послѣдняго религіознаго сознанія, послѣдняго революціоннаго дѣйствія.

Достоевскій умеръ наканунѣ 1 марта съ вѣщимъ ужасомъ въ душѣ. «Конецъ міра идетъ... Антихристъ идетъ»... — пишетъ онъ въ своемъ предсмертномъ дневникѣ, какъ будто шепчетъ въ предсмертномъ бреду. Кажется, онъ чувствовалъ, умирая, что твердыня православнаго самодержавія колеблется не только извнѣ, въ русской исторической дѣйствительности, но и внутри, въ его же, Достоевскаго, собственномъ религіозномъ сознаніи. «Русская церковь въ параличѣ съ Петра Великаго», шепчетъ онъ въ томъ же предсмертномъ бреду, и, говоря о необходимомъ довѣріи царя къ народу, какъ о единственномъ спасеніи Россіи, вдругъ прибавляетъ, какъ будто не выдержавъ: «Что-то ужъ очень долго не вѣритъ».

Русская дѣйствительность на эти мечты Достоевскаго о взаимномъ довѣріи царя и народа отвѣтила едва ли не самымъ грознымъ изъ всѣхъ цареубійствъ. И почти тотчасъ же начали исполняться пророчества Достоевскаго о русской революціи, хотя и въ иномъ смыслѣ, чѣмъ онъ предполагалъ. Но именно то самое, что онъ могъ бы и долженъ былъ сдѣлать въ это роковое мгновеніе, которымъ опредѣлялся весь дальнѣйшій ходъ революціи, дѣлаетъ за него вѣчный противоположный двойникъ его, Л. Толстой. Толстой пишетъ императору Александру III письмо, въ которомъ умоляетъ царя простить цареубійцъ, умоляетъ сына помиловать отцеубійцъ; напоминаетъ помазаннику Божію о Богѣ, говоритъ о неизмѣримомъ дѣйствіи, которое произведетъ этотъ подвигъ не только на Россію, но и на всю Европу, на весь міръ. «Я самъ чувствую, что буду, какъ собака, преданъ Вамъ, если Вы это сдѣлаете»,—заключаетъ онъ.

То былъ послѣдній призывъ будущаго проповѣдника анархіи къ ложной теократіи. Вѣрилъ же, значитъ, и Л. Толстой, гдѣ-то въ самой тайной глубинѣ сердца своего, вѣрилъ, можетъ быть, не меньше Достоевскаго, въ святыню православнаго самодержавія. Есть же, значитъ, какой-то страшный соблазнъ въ этомъ самомъ русскомъ изъ русскихъ безумій: царь — «Помазанникъ Божій»;

царь — «Христосъ», ибо *Христосъ* и значитъ «Помазанникъ Божій».

Толстой отправилъ письмо свое будущему оберъ-прокурору св. Синода, К. П. Побѣдоносцеву, одному изъ ближайшихъ друзей покойнаго Достоевскаго, для передачи государю. Но Побѣдоносцевъ отказался отъ передачи и объяснилъ отказъ тѣмъ, что смотритъ на христіанство не такъ, какъ Толстой: Христосъ не простилъ бы убійцъ русскаго царя. Это и значитъ то, что всегда значило православное самодержавіе: русскій царь — *иной* Христосъ.

Письмо все-таки было передано Александру III черезъ другія руки. Но царь ничего не отвѣтилъ и казнилъ цареубійцъ.

Съ этого времени Толстой началъ проповѣдывать религіозную анархію.

## VIII.

ВЪ это же время другой ближайшій другъ Достоевскаго, хотя и не съ правой, какъ Побѣдоносцевъ, а съ лѣвой стороны — Вл. Соловьевъ, произнесъ рѣчь въ защиту цареубійцъ. Не зная о письмѣ Толстого къ царю, онъ повторялъ главную мысль этого письма.

«Сегодня судятся и, вѣроятно, будутъ осуждены на смерть убійцы царя. Но царь можетъ и, если дѣйствительно чувствуетъ свою связь съ народомъ, долженъ простить цареубійцъ. Народъ русскій не признаетъ двухъ правдъ. А правда Божія говоритъ: не убій. Вотъ великая минута самоосужденія и самооправданія... Пусть царь и самодержецъ Россіи заявитъ на дѣлѣ, что онъ, прежде всего, христіанинъ; какъ вождь христіанскаго народа, онъ долженъ быть христіаниномъ... Но, если русскій царь, поправъ заповѣди Божіи, предастъ цареубійцъ казни, если онъ вступитъ на этотъ кровавый путь, то русскій народъ, народъ христіанскій не можетъ за нимъ идти. Русскій народъ отречется отъ царя и пойдетъ по своему отдѣльному пути... Скажемъ же рѣшительно и громко заявимъ, что мы стоимъ подъ знаменемъ Христо-

вымъ и служимъ единому Богу—Богу любви. Пусть народъ узнаетъ въ нашей мысли свою душу и въ нашемъ совѣтѣ свой голосъ: тогда онъ услышитъ насъ и пойметъ насъ и пойдетъ за нами».

«Вдругъ передъ эстрадою, — разсказываетъ очевидецъ, — выростаетъ какая-то плотная фигура; рука съ поднятымъ указательнымъ пальцемъ протягивается къ оратору:

— «Тебя перваго, казнить, измѣнникъ! Тебя перваго, вѣшать, злодѣй!»

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, крикъ восторга вырвался изъ толпы и наполнилъ залъ:

— «Ты нашъ вождь! Ты насъ веди!»

Вождемъ русскаго народа Вл. Соловьевъ не сдѣлался. Вести другихъ на революціонное дѣйствіе не могъ бы онъ уже потому, что самъ не довелъ свое революціонное сознаніе до дѣйствія. Если бы онъ былъ послѣдователенъ, то, послѣ казни цареубійцъ, отрекся бы отъ самодержавія и православія и примкнулъ бы къ революціи. И не только примкнулъ бы самъ, но и призвалъ бы къ ней весь русскій народъ. Онъ этого не сдѣлалъ. Усомнился въ русскомъ царствѣ, но продолжалъ утверждать царство вселенское въ одномъ изъ трехъ членовъ своей теократіи: царь, священникъ, пророкъ. Какъ будто послѣдняя реальность теократіи не заключается именно въ томъ, что она упраздняетъ *символы* и даетъ *воплощеніе*, и что въ теократической общинѣ всѣ члены одинаковы—цари, священники, пророки, и надъ всѣми — одинъ Царь, одинъ Священникъ, одинъ Пророкъ — Христосъ. Не соединяя царство со священствомъ въ единомъ воплощеніи, въ единомъ ликѣ Христа, а отдѣляя одно отъ другого въ двухъ символахъ, въ двухъ человѣческихъ образахъ, личностяхъ — въ самодержцѣ и первосвященникѣ, Вл. Соловьевъ возвращается къ ложной теократіи среднихъ вѣковъ, къ неразрѣшимому спору меча духовнаго съ мечомъ желѣзнымъ, римскаго папы или византійскаго патріарха съ римскимъ или византійскимъ кесаремъ, т.-е. утверждаетъ въ концѣ то, что отрицалъ въ началѣ — кощунственное смѣшеніе государства съ церковью. И, въ самомъ дѣлѣ, когда мечтаетъ онъ о возсо-

единенiи церквей, православной и католической, то соблазняется соединенiемъ православнаго самодержавiя, символа царства вселенскаго, съ римскимъ папствомъ, символомъ священства вселенскаго, какъ будто можно двѣ мертвыя личины, папу и кесаря, соединить въ одинъ ликъ живого Христа, единаго Царя и Священника, двѣ лжи въ одну истину.

Вл. Соловьевъ не понялъ или недостаточно понялъ всю неразрѣшимость антиномiи между государствомъ и церковью; еще въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ Достоевскiй, понялъ онъ, что истинная «церковь даже и въ компромиссъ временный съ государствомъ сочетаться не можетъ,— тутъ нельзя уже въ сдѣлки вступать», и что единственный реальный путь къ царству Божьему, Боговластiю есть разрушенiе всѣхъ человѣческихъ царствъ, то есть величайшая изъ всѣхъ революцiй.

Вл. Соловьевъ слишкомъ любилъ вступать въ сдѣлки, въ компромиссы, не только временные, но и вѣчные. Осуждалъ насилiе и оправдывалъ войну, изъ всѣхъ насилiй худшее, потому что не случайное, а необходимое, положенное въ метафизическую основу государственной власти: *Легiонъ — имя ему*, легiонъ, т.-е. война, военное насилiе. Непонятнымъ остается, на какомъ основанiи, если вообще допускать убiйство, — убивать турецкихъ башибузуковъ праведнѣе, чѣмъ русскихъ, и почему крестоносная война съ внѣшнимъ врагомъ священнѣе, нежели съ внутреннимъ.

Начавъ защитою цареубiйцъ и торжественнымъ требованiемъ царства Божiя въ русскомъ царствѣ, онъ кончаетъ почти столь же торжественнымъ панегирикомъ императору Николаю I.

И на Вл. Соловьевѣ, какъ на Толстомъ и Достоевскомъ, обнаруживалась страшная сила религiознаго соблазна, заключеннаго для русскихъ людей въ самодержавiи.

Почти всѣ отвѣты, которые даетъ Вл. Соловьевъ, ложны и недостаточны; но самые вопросы ставитъ онъ съ такою пророческою силою, съ какою еще никогда и никѣмъ не ставились они въ христiанской метафизикѣ.

Прежде всего—вопросъ о религiи, какъ дѣлѣ спасенiя не только личнаго, но и общественнаго, о воплощенiи

Второй Ипостаси не только въ единой человѣческой Личности, въ Богочеловѣкѣ, но и въ соборной, вселенской общественности, въ Богочеловѣчествѣ, которое осуществляется на всемъ протяженіи всемірной исторіи. Затѣмъ—вопросъ о религіозномъ преображеніи пола, о половой любви, вопросъ, который вовсе не разрѣшается ни въ бракѣ, христіанскомъ, только по имени, а въ сущности, ветхозавѣтномъ или языческомъ, ни еще менѣе, въ христіанскомъ, тоже только по имени, а въ сущности, буддійскомъ безбрачіи, умерщвленіи пола. И, наконецъ—вопросъ о личности, о воскресеніи, какъ послѣдней побѣдѣ трансцендентнаго личнаго единства духа и плоти надъ ихъ эмпирическою безличною двойственностью.

Вл. Соловьевъ показалъ, что эти три вопроса—о личности, тайнѣ одного, о полѣ, тайнѣ двухъ, и обществѣ, тайнѣ трехъ, человѣческой множественности—могутъ быть разрѣшены только въ новомъ откровеніи Божественнаго Тріединства.

Пограничную черту, отдѣляющую христіанство отъ Апокалипсиса, не увидѣлъ онъ съ достаточною ясностью, страшился переступить за эту черту; но нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ уже стоялъ на ней и только ею отдѣленъ былъ отъ насъ.

Вл. Соловьевъ предчувствовалъ, что все историческое христіанство—только путь, только преддверіе къ религіи Троицы. Ученіе о Троицѣ онъ пытался сдѣлать живымъ откровеніемъ, синтезомъ человѣческаго и Божескаго Логоса, Слова, ставшаго Плотью, какъ бы исполинскимъ сводомъ новаго храма Св. Софіи Премудрости Божіей.

Достоевскій умеръ наканунѣ 1 марта, Вл. Соловьевъ—наканунѣ великой русской революціи—оба съ тѣмъ же вѣщимъ ужасомъ. «Конецъ міра идетъ, Антихристъ идетъ», эти предсмертныя слова своего учителя ученикъ повторилъ въ своемъ послѣднемъ произведеніи, въ «Повѣсти объ Антихристѣ»; но оба не поняли, что Антихристъ ближе къ нимъ, чѣмъ они думали, что ложная теократія, съ которою они оба боролись всей своей безсознательною стихіей, но которую не имѣли силы преодолѣть своимъ религіознымъ сознаніемъ, и есть одинъ изъ великихъ всемірно-историческихъ путей къ Царству Звѣря. А между

тѣмъ одинъ волосокъ отдѣляетъ этотъ послѣдній предѣлъ религіознаго движенія въ русской интеллигенціи отъ исходной точки религіознаго движенія въ русскомъ народѣ, отъ вѣщаго ужаса раскольниковъ: «царь—Антихристъ».

Вл. Соловьевъ завершитель прошлаго и предтеча грядущаго, религіознаго освободительнаго, можетъ быть, не только русскаго, но и всемірнаго, движенія. Какъ и всякій предтеча, онъ—гласъ вопіющаго въ пустынѣ.

## IX.

БЕЗМОЛВНОЕ недоумѣніе Шлиссельбургскаго узника Новикова, младенческій лепетъ декабристовъ-мистиковъ, тихая молитва сумасшедшаго Чаадаева, громкій смѣхъ Гоголя, неистовый вопль бѣсноватаго или пророка, Достоевскаго, подземный ропотъ слѣпого титана, Л. Толстого, гласъ вопіющаго въ пустынѣ, Вл. Соловьева—всѣ они твердятъ одно и то же: *да пріидетъ Царствіе Твое*. У всѣхъ безсознательная стихія религіозная соединяется со стихіей революціонною. Но религіозное сознаніе и революціонное дѣйствіе соединились только на одинъ мигъ, въ одной точкѣ обоихъ движеній, въ декабристахъ, и тотчасъ опять разошлись. Русская революція совершается помимо или противъ русскаго религіознаго сознанія: и это сознаніе развивается помимо или противъ русской революціи. Революція безъ религіи или религія безъ революціи; свобода безъ Бога или Богъ безъ свободы.

Намъ предстоитъ соединить нашего Бога съ нашей свободой, намъ предстоитъ раскрыть единую мысль въ обоихъ движеніяхъ; это—мысль о Церкви, какъ Царствѣ Божіемъ на землѣ: *Да пріидетъ Царствіе Твое*.

## X.

СТРАХЪ Антихриста, испытанный Вл. Соловьевымъ незадолго передъ смертью, происходилъ не только отъ личныхъ переживаній, но и отъ общихъ явленій, какъ въ Европѣ, такъ и въ Россіи. Послѣднее философ-

ское произведеніе его—«Оправданіе добра» направлено противъ Ницше-«антихриста». Соловьевъ не только не побѣдилъ Ницше, но и не коснулся подлиннаго существа его.

Вовсе не парадоксальное утвержденіе демоническаго зла вмѣсто человѣческаго добра, а совершенно истинное, съ точки зрѣнія самого Вл. Соловьева, утвержденіе высшихъ, «сверхчеловѣческихъ» или «богочеловѣческихъ», по слову Соловьева, религіозныхъ цѣнностей, которыя находятся «по ту сторону» человѣческаго добра и зла—такова подлинная сущность Ницше. И сущность эта неимовѣрно приближаетъ его къ Соловьеву, между прочимъ черезъ Достоевскаго, которому они одинаково близки, хотя и съ двухъ противоположныхъ сторонъ, одинъ съ «крайней правой», другой—съ «крайней лѣвой». Соловьевъ возражаетъ весьма неудачно на новую религію Ницше старою нравственностью; но ни на какую вообще религію нельзя возражать нравственностью: это два несоизмѣримые порядка. Тутъ, впрочемъ, все дѣло не въ оправданіи или осужденіи добра, а въ оправданіи или осужденіи Бога—въ двухъ противоположныхъ тенденціяхъ. Ницше проклинаетъ Бога, котораго Соловьевъ благословляетъ. Откуда же произошло это различіе двухъ глубочайшихъ мистическихъ опытовъ, одинаково подлинныхъ?—вотъ вопросъ, который, повидимому, Соловьеву не приходитъ въ голову. Слишкомъ легко и даже легкомысленно раздѣлался онъ съ Ницше. Тотъ могъ возразить ему: плохо добро, которое нуждается въ оправданіяхъ; мое добро, мое благородство, моя высшая сверхчеловѣческая цѣнность не оправдывается, а оправдываетъ.

Глубже и острѣе, чѣмъ въ этомъ большомъ сочиненіи, Соловьевъ коснулся Ницше въ маленькой критической замѣткѣ «О сверхчеловѣкѣ», напечатанной въ декадентскомъ журналѣ *Міръ Искусства*. Это была единственная и мгновенная попытка его сблизиться съ декадентами; онъ потомъ отвернулся отъ нихъ и раздѣлался съ ними такъ же легко, какъ съ Ницше, посмѣявшись надъ этимъ глубокимъ и донынѣ мало понятымъ явленіемъ русскаго духа, не столько злымъ, сколько злобнымъ смѣхомъ. Въ замѣткѣ *Міра Искусства* онъ указываетъ на то, что въ

идеѣ сверхчеловѣчества заключается положительная религіозная истина; всѣ заблужденія Ничше происходятъ, будто бы, лишь отъ того, что онъ «послѣ Колумба открываетъ Америку», ищетъ найденное, ибо праведно чаемое явленіе сверхчеловѣчества уже совершилось: сверхчеловѣкъ и есть не кто иной, какъ неузнанный Богочеловѣкъ, Христосъ. Почему же Ничше не узналъ Христа? Неужели только по злонравію или недомыслію? Разумѣется, своего «распятаго Діониса» не могъ не узнать онъ въ распятомъ Христѣ, но не хотѣлъ; а когда все-таки узналъ, то сошелъ съ ума отъ ужаса. Откуда же этотъ ужасъ, откуда эта ненависть къ Христу, которая заставила Ничше объявить себя «антихристомъ»? Вотъ вопросъ, который, кажется, опять-таки Соловьеву не приходитъ въ голову.

А между тѣмъ, если бы онъ пристальнѣе вглядѣлся въ то, что происходитъ рядомъ съ нимъ, уже не въ Европѣ, а въ Россіи, среди тѣхъ самыхъ русскихъ декадентовъ, съ которыми онъ раздѣлался такъ легко или такъ легкомысленно, ему помогло бы отвѣтить на этотъ вопросъ явленіе анти-христіанства, болѣе страшное, чѣмъ Ничше. Это явленіе—В. Розановъ.

Подобно Соловьеву, вышелъ Розановъ изъ «крайней правой» Достоевскаго; но, въ концѣ-концовъ, послѣ всѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ переворотовъ, очутился въ «крайней лѣвой», болѣе крайней, чѣмъ даже Ничше. Достоевскій ужаснулся бы, увидѣвъ, кого произвелъ на свѣтъ въ лицѣ этого ученика своего. Началъ Розановъ, какъ самая кроткая овечка славянофильскаго стада. Глубочайшій консерватизмъ, смиреннѣйшая покорность всѣмъ «предержащимъ властямъ», въ особенности, «тремъ незыблемымъ русскимъ началамъ»: самодержавію, православію, народности—такова исходная точка его. Кажется, не было человѣка съ бо̀льшею, чѣмъ онъ, готовностью жить по преданію, идти по протореннымъ путямъ, и съ меньшимъ вкусомъ къ открытію новыхъ дорогъ, къ личной отвѣтственности, которую предполагаетъ всякая, въ особенности религіозная, революція. И ежели все-таки дошелъ онъ до такихъ метафизическихъ крайностей бунта, которыя и не снились революціонерамъ-позитивистамъ, то въ этомъ не его вина: не столько онъ самъ дошелъ, сколько его

довели до этихъ крайностей; онъ революціонеръ поневолѣ. Въ глазахъ простодушныхъ русскихъ революціонеровъ до сихъ поръ еще тяготѣетъ на Розановѣ неизгладимое клеймо реакціи. Впрочемъ, бывшій сотрудникъ *Московскихъ Вѣдомостей*, нынѣшній сотрудникъ *Новаго Времени*, самъ отчасти даетъ къ этому поводъ, высказывая иногда революціоннѣйшія мысли съ консервативнѣйшимъ видомъ; вообще внѣшній видъ, наружность всегда вредили ему.

— Во мнѣ есть Акакій Акакіевичъ,—замѣтилъ однажды Розановъ, стоя передъ зеркаломъ.—Вы не можете себѣ представить, до чего повредила мнѣ въ жизни моя мизерабельная наружность!..

«Мизерабельный»—словечко Достоевскаго, у котораго, такъ же, какъ у Гоголя, призрачно-исполинское, апокалипсическое выростаетъ иногда изъ будничнo-пошлаго.

Какая, въ самомъ дѣлѣ, противоположность этихъ двухъ лицъ, Вл. Соловьева—съ его иконописнымъ ликомъ Іоанна Предтечи, и Розанова—съ обыкновеннымъ лицомъ «рыжеватаго господина въ очкахъ», мелкаго контрольнаго чиновника или провинціальнаго гимназическаго учителя изъ поповичей. Но, по мѣрѣ того, какъ вглядываешься въ это лицо, открывается удивительная смѣсь безстрашной и почти безстыдной, циническої пытливости, какъ бы бездоннаго углубленія тысячелѣтней мудрости—съ дѣтскимъ простодушіемъ и невинною хитростью — смѣсь Акакія Акакіевича съ Великимъ Инквизиторомъ.

Какъ произошла эта смѣсь? Какъ мирная овечка превратилась въ хищнаго льва, въ неистоваго богоборца или, вѣрнѣе, христоборца, ибо не съ Богомъ-Отцомъ, а только съ Сыномъ Божіимъ, со Христомъ борется Розановъ? Это—тотъ же вопросъ, какъ о Ничше, но поставленный глубже, потому что реальнѣе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, метафизичнѣе, острѣе.

Прежде всего, надо понять, что христоборчество Розанова есть нѣчто небывалое, не имѣющее себѣ подобнаго во всемъ историческомъ христіанствѣ. Ибо всѣ донынѣ бывшія отступленія отъ Христа имѣли въ послѣднемъ основаніи одно изъ двухъ: или демонизмъ, религіозное извращеніе, которое ставитъ абсолютное зло на мѣсто абсолютнаго блага, дьявола—на мѣсто Бога; или раціона-

лизмъ, возмущеніе разума человѣческаго противъ *безумія Креста*. Въ отступленіи Розанова нѣтъ ни того, ни другого.

Никогда не прельщало его познаніе «такъ называемыхъ глубинъ сатанинскихъ». Онъ страдаетъ не избыткомъ, а, скорѣе, недостаткомъ этого познанія. Зло соблазняетъ его только эмпирически, а величайшій для него соблазнъ метафизическій—возвращеніе къ потерянному раю, къ золотому вѣку, къ той дѣтской невинности, которая не хочетъ зла, потому что зла не знаетъ. Онъ и грѣшитъ именно тѣмъ, что не столько преодолѣваетъ, сколько не видитъ всей темной демонической стороны міра, отворачивается отъ нея и жмурится, какъ маленькія дѣти отъ того, что ихъ пугаетъ. Все добро, нѣтъ зла,—вотъ, во что хотѣлось бы ему повѣрить окончательно. Не видитъ онъ и собственнаго демона или чорта, потому что «мизерабельный» чортъ ему болѣе свойственъ, чѣмъ «великолѣпный» демонъ; а если бы онъ увидѣлъ его, то испугался бы, какъ опять-таки маленькія дѣти пугаются, и убѣжалъ бы къ первому «доброму Боженькѣ», все равно, языческому идолу или христіанской «иконкѣ», только бы въ уютномъ домашнемъ уголкѣ и со «святою лампадочкою».

— Я человѣкъ добрый, люблю добраго Бога и терпѣть не могу чертовщины,—отвѣтилъ бы Розановъ на метафизическія искушенія демонизма, и этотъ самый простой отвѣтъ для него самый глубокій.

Раціонализмъ чуждъ ему въ той же мѣрѣ, какъ демонизмъ. Если кто-нибудь понялъ, то это, конечно, онъ, что всѣ возраженія человѣческаго разума на «безуміе Креста» происходятъ отъ философскаго недомыслія или отъ религіозной пошлости. Credo quia absurdum,—готовъ онъ воскликнуть, можетъ быть, съ чрезмѣрною легкостью. Если же все-таки отступаетъ отъ Христа, то вовсе не потому, что вѣритъ въ него мало, а потому, что слишкомъ вѣритъ во что-то иное. Въ самомъ отношеніи къ раціонализму, такъ же какъ къ демонизму, онъ впадаетъ въ противоположную крайность—грѣшитъ не избыткомъ, а, скорѣе, недостаткомъ религіозной трезвости: иногда жертвуетъ безумію божественному не менѣе божественнымъ разумомъ, Логосомъ, который вѣдь все-таки долженъ

господствовать и служить непреложнымъ доказательствомъ религіозной подлинности этого безумія. Во всякомъ случаѣ, нельзя не повѣрить искренности Розанова, когда онъ признаетъ, что ни разу въ жизни не случалось ему читать Евангелія безъ яснаго и неотразимаго ощущенія, что это—книга, не имѣющая не только ничего себѣ равнаго, но и подобнаго среди всѣхъ созданій человѣческихъ, что каждое слово ея—какъ бы зіяющій просвѣтъ въ иные міры, непрестанное чудо: *никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ Человѣкъ*. Ни разу въ жизни Розановъ не усомнился въ томъ, что человѣкъ Іисусъ—не только человѣкъ, но что есть въ Немъ Существо, несоизмѣримое ни съ чѣмъ въ порядкѣ человѣческомъ. Говоря о Христѣ и даже противъ Христа, никогда не теряетъ онъ чувства этой несоизмѣримости. Кажется, никто изъ отступниковъ не приступалъ снова такъ близко, такъ вплотную ко Христу, какъ Розановъ, не всматривался такъ пристально въ то именно нечеловѣческое, что заставило міръ поклониться «Сыну плотника», какъ Сыну Божьему; никто изъ противниковъ Его такъ не испытывалъ на себѣ той неодолимой прелести, которою *Вознесенный на древо привлекъ къ себѣ міръ*. И еще кажется, что вотъ-вотъ не выдержитъ онъ, до того прельстится этою прелестью, что, падая къ ногамъ Христа, воскликнетъ: «Господь мой и Богъ мой!»

— Послушайте-ка, Василій Васильевичъ,—замѣтилъ ему кто-то послѣ яростныхъ нападокъ его на Христа, которыя могли бы казаться кощунственными въ другихъ устахъ, ибо Розановъ никогда не кощунствуетъ,—ну, а что, если бы вы увидѣли передъ собою живого Христа, вѣдь вы не посмѣли бы посмотрѣть ему прямо въ глаза?

— Посмѣлъ бы, видитъ Богъ, посмѣлъ бы! Я и Ему въ лицо сказалъ бы все, что вамъ говорю,—воскликнулъ онъ, и такая сила была въ этихъ словахъ, что собесѣдникъ подумалъ: кто знаетъ, вѣдь, пожалуй, съ него сталось бы.

— Я знаю,—признался однажды Розановъ въ очень глубокой и сердечной бесѣдѣ,—я знаю, что какъ бы я ни нагрѣшилъ, чего бы ни надѣлалъ, Богъ меня все-таки любитъ и никогда не покинетъ.

— За что же Богъ васъ такъ любитъ?
— За то, что я простой и добрый человѣкъ.
— А Христа не любите?
— Не люблю.
— Почему?
— Потому именно, что Онъ мнѣ кажется не простымъ и не добрымъ.

Чтобы понять опять-таки страшную силу этихъ словъ, надо было видѣть «святую простоту», съ какой они были сказаны. Даже не овечка, а божья коровка, вдругъ выростающая въ яростнаго льва, въ того апокалипсическаго звѣря, о которомъ говорится: *кто подобенъ звѣрю сему и кто можетъ сразиться съ нимъ?*

Нѣкоторыя обстоятельства жизни заставили его задуматься объ отношеніи сначала православной церкви, затѣмъ всего христіанства, затѣмъ Евангелія и, наконецъ, самого Христа—къ браку.

Бракъ есть таинство, самъ Христосъ благословилъ бракъ—таково общее мѣсто христіанства, подобное той казенной надписи, которая имѣется на всѣхъ кредитныхъ бумажкахъ: размѣнивается на чистое золото. Но тутъ-то и начинаются сомнѣнія Розанова—сомнѣнія, повторяю, не отъ маловѣрія, а отъ вѣры въ *иное.*

Если бы, дѣйствительно, Христосъ благословилъ бракъ, то почему же предѣльною святостью христіанскою оказался все-таки не бракъ, а дѣвство? Физическому закону непроницаемости, по которому два тѣла не могутъ быть одновременно въ одномъ и томъ же пространствѣ, соотвѣтствуетъ законъ метафизическій, по которому двѣ абсолютныя святыни не могутъ существовать въ одной и той же религіи; святостью дѣвства уничтожается святость брака, и наоборотъ. Вотъ почему христіанство, несмотря на словесное принятіе брака, только что переходитъ отъ слова къ дѣлу, неудержимо скользитъ по уклону безбрачія, до совершеннаго вытравленія пола, до скопчества: *есть скопцы, которые сами себя сдѣлали скопцами, ради царствія Божія.* Въ сторону скопчества и направлены всѣ открытыя возможности, всѣ «вмѣщенія», мистическая емкость христіанства: *могущій вмѣстить да вмѣститъ.* Не даромъ же слово это отнесено къ безбрачію съ такою

увѣренностью, что никому въ голову не пришло, что можно бы отнести его и къ браку. Состояніе мірское, брачное—minimum, монашеское, безбрачное—maximum христіанской святости. И все ея движеніе совершается отъ этого minimum къ этому maximum, потому что вѣдь больше и двигаться некуда. *Кто женится, поступаетъ хорошо, а кто не женится—лучше.* Но лучше и хуже, меньше и больше существуютъ лишь въ порядкѣ относительномъ, эмпирическомъ; а въ метафизическомъ, абсолютномъ—или абсолютное утвержденіе, или абсолютное отрицаніе. Это и значитъ, что бракъ утверждается христіанствомъ только въ порядкѣ эмпирическомъ, а въ метафизическомъ—отрицается.

Сравнивая Новый Завѣтъ съ Ветхимъ, Розановъ приходитъ къ заключенію, что въ первомъ—«кредитныя бумажки», а во второмъ—чистое золото брака; въ первомъ говорится о бракѣ одно, а дѣлается другое, во второмъ, что говорится, то и дѣлается. Во главу угла Библіи, этой «книги бытія», по преимуществу поставленъ завѣтъ Отчій: *плодитесь и множитесь*—и пророчество о послѣдней побѣдѣ бытія надъ небытіемъ, Бога надъ дьяволомъ силою святого сѣмени: *сѣмя Жены сотретъ главу Змія.* Ветхій Завѣтъ и всѣ восходящія къ нему ступени, всѣ древнія религіи Востока суть религіи святого пола, святого сѣмени. Общее имъ всѣмъ обрѣзаніе указываетъ на физическую и, вмѣстѣ съ тѣмъ, метафизическую точку этого завѣта, соединенія человѣка съ Богомъ—именно здѣсь, въ полѣ, въ предѣльной, «крайней плоти», откуда сѣмя изливается и гдѣ мужское сѣмя прикасается къ женскому. Метафизическое отрицаніе сѣмени, *безсѣмянное зачатіе*, поставлено во главу угла Евангелія, «книги небытія», по преимуществу, какъ утверждаетъ Розановъ; по этому новозавѣтному пророчеству, не «сѣмя жены», а жена безъ сѣмени «сотретъ главу Змія». *Блаженны утробы не рождавшія и сосцы не питавшіе*—таково, по мнѣнію Розанова, единственно подлинное изъ всѣхъ евангельскихъ «блаженствъ». Отчій завѣтъ отмѣненъ Сыновнимъ; между Евангеліемъ и Библіей разверзается бездна, въ которую и проваливается весь христіанскій міръ.

Для того, чтобы сдѣлать ощутительнымъ, до какой

степени христіанствомъ принимается только идеальная видимость, а не реальное существо пола, Розановъ предполагаетъ, что чета новобрачныхъ, послѣ совершенія таинства, замедлила въ церкви, провела въ ней первую ночь и то, что благословляется на словахъ, совершилось на дѣлѣ—«двое стали въ одну плоть», въ одну кровь тамъ, гдѣ совершается таинство Плоти и Крови. Мерзость изъ мерзостей, ужасъ изъ ужасовъ! Прикосновеніе одного изъ двухъ мистическихъ полюсовъ къ другому—человѣческаго сѣмени къ Плоти и Крови Христовой—есть то, чего не только нельзя вынести, но о чемъ и подумать нельзя безъ неимовѣрнаго кощунства, безъ представленія о сатанинскомъ шабашѣ, о черной мессѣ. Сѣмя, величайшая святыня Ветхаго Завѣта, становится въ христіанствѣ величайшею скверною. Такъ словами прикрывается непримиримая антиномія перваго религіознаго опыта, перваго Богоощущенія въ обоихъ Завѣтахъ.

Но если полъ—самая огненная точка, самое реальное и, въ то же время, мистическое утвержденіе бытія въ Богѣ, то отрицаніе пола есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое реальное и, въ то же время, мистическое отрицаніе бытія, «міра сего», міра явленій, земли, плоти. *Царство Мое не отъ міра сего.—Не любите міра, ни того, что въ мірѣ, ибо все, что въ мірѣ, есть похоть плоти, похоть очей и гордость житейская.* Вотъ почему всѣ попытки включить въ христіанство плоть міра съ ея ростомъ и цвѣтомъ—культурою, наукою, искусствомъ, общественностью—никогда ни къ чему не приводятъ. Возвращаясь къ міру, человѣчество естественно уходитъ отъ христіанства, становится языческимъ; и наоборотъ, возвращаясь къ христіанству, уходитъ отъ міра.

Внѣшняя видимость совершенно противоположна внутренней сущности Евангелія; извнѣ слово становится плотью; внутри плоть становится словомъ, безплотною, отвлеченною духовностью, извнѣ—побѣда жизни надъ смертью, внутри—побѣда смерти надъ жизнью; извнѣ царствіе Божіе—брачный пиръ; внутри—постъ безбрачный, скопчество ради царствія Божія; на словахъ—любовь, уму и сердцу человѣческому непостижимая, а на дѣлѣ—то новое христіанское жестокосердіе, которое «варитъ коз-

ленка въ молокѣ матери». Не даромъ въ самомъ Евангеліи предсказывается, что при концѣ міра *охладѣетъ любовь*, а въ Апокалипсисѣ является передъ престоломъ Агнца нѣкое *стеклянное море*. Розанову кажется, что пророчество исполняется: весь міръ застываетъ, какъ въ ледяной корѣ, въ этой страшной, отвлеченно-словесной, «стеклянной», «охладѣлой» любви.

Но не людьми ли искажено подлинное ученіе Христа? — Нѣтъ, отвѣчаетъ Розановъ, не слѣдуетъ сваливать съ больной головы на здоровую. Именно здоровье и благость природы человѣческой спасаютъ людей отъ окончательной гибели, которая наступила бы, если бы они исполнили ученіе Христа. Христіанство лишь постольку и пріемлемо, поскольку оно измѣняетъ Христу. Въ этомъ смыслѣ, утверждаетъ Розановъ, священники лучше церкви, церковь лучше христіанства, христіанство лучше Евангелія, Евангеліе лучше Христа.

*Блаженъ, кто не соблазняется о Мнѣ.* Человѣчество не могло не соблазняться нечеловѣческою прелестью этого единственнаго Существа, Котораго весь міръ не стоитъ, и соблазненное, отдало Ему все, что имѣло, «не возлюбило за Него души своей даже до смерти» и, умирая, пѣло акаѳистъ Іисусу Сладчайшему. Онъ одинъ сладокъ и, по сравненію съ этой сладостью, весь міръ кажется горькимъ. «Отъ этой сладости весь міръ прогорькъ». Воскресеніе Христа—умерщвленіе міра, принятіе Христа—отверженіе міра. По виду, Сынъ Божій приносится въ жертву міру: въ дѣйствительности, міръ приносится въ жертву Сыну Божьему. Это словами въ Евангеліи не сказано; но послѣдняя тайна всякой религіи остается не сказанною. Не словомъ, а мановеніемъ поманилъ Христосъ человѣчество къ небытію—и на это мановеніе ринулся міръ.

Но, ежели Христосъ есть отрицаніе міра, то одно изъ двухъ: или Христосъ воистину Сынъ Божій, и тогда отецъ міра—не Богъ; или Богъ—Отецъ міра, и тогда Христосъ—Сынъ *другого* Отца.

Отсюда послѣдній ужасающій выводъ, котораго не дѣлаетъ, по крайней мѣрѣ, не высказываетъ Розановъ, но котораго нельзя не сдѣлать. Вывода этого не дѣлаетъ онъ отчасти по той «мизерабельности», которая у него

не только въ наружности,—по самой обыкновенной житейской робости, закоренѣлой консервативной привычкѣ, не выходитъ изъ предѣловъ дозволеннаго русскою цензурой. Великій Инквизиторъ снова превращается въ Акакія Акакіевича, яростный левъ въ смиренную овечку или даже божью коровку, которая, при малѣйшей опасности, притворяясь мертвою, заваливается ножками вверхъ.

— Не виляйте же, Василій Васильевичъ, отвѣтьте наконецъ прямо, кто по-вашему Христосъ? — спросилъ его однажды собесѣдникъ послѣ долгаго и, какъ всегда, тщетнаго спора.

— Какъ же вы не понимаете?—зашепталъ Розановъ, наклоняясь къ самому уху собесѣдника и боязливо оглядываясь,—объ этомъ говорить не надо, Христосъ вѣдь это и есть Денница... прости Господи мое согрѣшеніе!..

И онъ торопливо началъ креститься мелкими частыми крестиками: точно также онъ крестится, когда во время домашняго молебна, старенькій, сѣденькій батюшка Всѣхъ Скорбящихъ подымаетъ Владычицу на руки, а Василій Васильевичъ, по древнему народному обычаю, для полученія наибольшей благодати, согнувшись почти до-полу, какъ будто на четверенкахъ, пролѣзаетъ подъ иконою.

Но послѣдняя причина того, что Розановъ не дѣлаетъ этого вывода,—не робость, а что-то болѣе глубокое и подлинно религіозное. Онъ смутно чувствуетъ, что, сдѣлавъ этотъ выводъ, тотчасъ бы погибъ, провалился бы окончательно, если не въ безуміе, какъ Ничше, то въ благоразуміе, въ позитивную плоскость, пошлость и скуку, ту метафизическую скуку, когда вѣчность дѣлается, какъ для Верспилова, однообразнымъ шарманочнымъ «мотивомъ изъ Лучіи», какъ для Свидригайлова—«закоптѣлой баней съ пауками по угламъ». Розановъ отрицаетъ Христа, но этимъ отрицаніемъ только и живетъ, и дышитъ, и движется. Хочетъ уйти, отступить отъ Него навсегда, порвать съ Нимъ послѣднюю связь, но не можетъ, и опять возвращается, приступаетъ, пристаетъ къ Нему, вглядывается въ него все пристальнѣе, какъ будто чего-то ждетъ отъ Него, какъ будто чувствуетъ, что есть въ Немъ какая-то загадка, которую ему, Розанову, не дано разгадать. «Меня всю жизнь Богъ мучилъ», говоритъ одинъ

изъ героевъ Достоевскаго. Меня всю жизнь Христосъ мучилъ,—могъ бы сказать Розановъ. И каждый разъ, когда онъ готовъ отречься отъ Христа окончательно, безвозвратно, въ послѣднюю минуту слышитъ онъ знакомый и чуждый зовъ: *Савлъ, Савлъ, зачѣмъ ты гонишь меня? Трудно тебѣ прать противъ рожна.* Умомъ претъ противъ рожна, отрицаетъ и ненавидитъ Христа, а сердцемъ влечется къ нему неодолимо и кажется, повторяю, вотъ-вотъ упадетъ къ ногамъ Его и воскликнетъ: Господь мой и Богъ мой!

Всякое слово и хула, которое произнесутъ люди на Сына Человѣческаго, простится имъ,—не сказано ли это о такихъ именно отступникахъ, какъ Розановъ? Вѣдь онъ дѣлаетъ то, что дѣлаетъ,—не во имя свое и не по волѣ своей; и не столько самъ дѣлаетъ, сколько это дѣлается съ нимъ. Вотъ почему не съ него это спросится, а съ тѣхъ, кто довелъ его до этого.

Отступленіе Розанова, неизбѣжное слѣдствіе всего историческаго христіанства, обнаруживая скрытую, но всегда существовавшую антиномію Ветхаго и Новаго Завѣта, Отчей и Сыновней Ипостаси, показало непереступаемые мистическіе предѣлы христіанства. Не во имя свое, а во имя Отца, Розановъ возсталъ на Сына. Но ежели нѣкогда Отецъ возлюбилъ тѣхъ, кто возставалъ на Него, какъ Іовъ, боролся съ Нимъ, какъ Іаковъ, можетъ быть, во имя Сына Грядущаго,—то и Сынъ Пришедшій не возлюбитъ ли тѣхъ, кто возстаетъ на Него и борется съ Нимъ, во имя Отца и, можетъ быть, Духа Грядущаго?

Не даромъ Вл. Соловьевъ не кому другому, какъ именно Розанову, открылъ свою самую святую и несказанную тайну о «религіи Св. Духа»; и не даромъ Розановъ, хотя самъ не понялъ этихъ словъ, но запомнилъ и передалъ ихъ намъ, какъ самое глубокое и загадочное въ своемъ великомъ противникѣ.

Розановъ не могъ бы войти ни въ одну изъ настоящихъ помѣстныхъ церквей христіанскихъ; но въ грядущую, вселенскую церковь онъ долженъ войти.

Почему Апокалипсисъ, какъ признается самъ Розановъ, есть возвращеніе Новаго Завѣта къ Ветхому, конца къ началу—откровеніе не только Сыновней, но и Отчей

Ипостаси—величайшее утвержденіе міра, плоти, земли? Почему предсказано въ Апокалипсисѣ не только «новое небо», но и «новая земля»? Почему грядущій Іерусалимъ сходитъ съ неба *на землю?* Почему будетъ «царство святыхъ *на землѣ*»? На всѣ эти вопросы ничего не могъ бы отвѣтить Розановъ. А между тѣмъ отвѣтъ на нихъ примирилъ бы его со Христомъ.

Отступленіе Розанова — не только неизбѣжный выводъ прошлаго, но и необходимая предпосылка будущаго. Если бы не отступилъ онъ, или, вѣрнѣе, не оступился на великомъ рубежѣ, отдѣляющемъ христіанство отъ Апокалипсиса, то не было бы и тѣхъ, которые переступятъ этотъ рубежъ. Если бы не раздѣлилъ онъ Отца и Сына послѣднимъ раздѣленіемъ, то не было бы и тѣхъ, кто соединитъ ихъ послѣднимъ соединеніемъ, кто исповѣдаетъ нераздѣльную и несліянную Троицу — Единаго въ Трехъ и Трехъ во Единомъ.

Казнь Розанова въ томъ, что огромная религіозная сила его остается почти бездѣйственной. Друзьямъ церкви онъ кажется отступникомъ, врагамъ ея — изувѣромъ, а большинству равнодушному—просто юродивымъ.

Единственные люди въ Россіи, которые поняли и приняли его, какъ великаго, можетъ быть, величайшаго изъ современныхъ русскихъ писателей, — такъ называемые «декаденты».

## XI.

ДЕКАДЕНТСТВО въ Россіи имѣло значеніе, едва ли не бо́льшее, чѣмъ гдѣ-либо въ Западной Европѣ. Тамъ оно было явленіемъ по преимуществу эстетическимъ, т.-е. отъ реальной жизни отвлеченнымъ; въ Россіи — глубоко жизненнымъ, хотя пока еще подземнымъ—однимъ изъ тѣхъ медленныхъ переворотовъ, осѣданій почвы, которыя производятъ иногда бо́льшее дѣйствіе, чѣмъ внезапныя землетрясенія.

Можно сказать съ увѣренностью, что если когда-либо суждено зародиться самобытной русской культурѣ, то она выростетъ изъ русскаго декадентства, изъ этого малаго горчичнаго зерна.

Русскіе декаденты—первые русскіе европейцы, люди всемірной культуры, достигшіе тѣхъ крайнихъ вершинъ ея, съ которыхъ открываются невѣдомыя дали будущаго; первые вышли они изъ тупика, образуемаго двумя глухими стѣнами,—западничествомъ, рабскою покорностью Европѣ, и славянофильствомъ—рабскимъ бунтомъ противъ Европы; первые пріобрѣли свободу по отношенію къ Европѣ.

Донынѣ существовали въ Россіи лишь отдѣльныя явленія высшей культуры, такія одинокія личности, какъ Пушкинъ, Гоголь, Л. Толстой, Достоевскій; но почти никакой культурной среды, никакой культурной преемственности не было. Свѣтъ просвѣщенія передавался тайно, изъ рукъ въ руки, какъ огонь весталокъ или факелоносцевъ въ сокровенныхъ мистеріяхъ. Русская политика съѣдала русскую культуру, какъ соленый вѣтеръ—тощія растенія на морскихъ прибрежьяхъ. Образовалось политическое подвижничество, своего рода монашескій орденъ для борьбы съ самодержавіемъ. Въ наукѣ, искусствѣ, философіи, религіи, отметалось все, что не соотвѣтствовало прямымъ цѣлямъ этой борьбы, всякая попытка отойти отъ нея осуждалась, какъ измѣна и предательство. Выросли двѣ противоположныя цензуры — одна правительственная, реакціонная, довольно слѣпая, неуклюжая; другая — общественная, революціонная, очень зоркая и мѣткая—обѣ одинаково безпощадныя. И русское просвѣщеніе оказалось между двумя огнями: нельзя было двинуться ни вправо, ни влѣво, а только назадъ — въ тину реакціи, или впередъ—въ пасть Звѣря—самодержавія.

Русскіе декаденты первые освободились отъ этого гнета двойной цензуры. Правда, они купили свободу, можетъ быть, слишкомъ дорогою цѣною: совсѣмъ ушли изъ общественности въ послѣднее одиночество, зарылись въ подземную тьму и тишь, спустились въ страшное «подполье» Достоевскаго;—то, что ему грезилось въ «человѣкѣ изъ подполья», воплотилось въ русскихъ декадентахъ.

«Подполье» есть предѣльный анархическій бунтъ личности не только противъ общественнаго, но и противъ мірового порядка, метафизическое «непріятіе міра». Но

здѣсь-то именно, въ послѣдней глубинѣ «подполья», открылся неожиданный просвѣтъ,—далеко впереди, въ самой черной тьмѣ засіяло, какъ ослѣпительная точка, отверстіе изъ каменныхъ толщъ позитивизма въ новое небо. Русскіе декаденты — первые въ русскомъ образованномъ обществѣ, внѣ всякаго преданія церковнаго, *самозародившіеся мистики*, первое поколѣніе русскихъ людей, взыскавшее тайны,—какой именно, свѣтлой или темной, Божеской или дьявольской,—это вопросъ, который рѣшается уже по выходѣ изъ декадентскаго подполья, изъ старой, *теперь* уже старой, безсознательной мистики въ новое религіозное сознаніе.

Художники такого классическаго совершенства, какъ Брюсовъ, Сологубъ, З. Гиппіусъ,—единственно законные наслѣдники великой русской поэзіи отъ Пушкина до Тютчева. Но ихъ искусство больше, чѣмъ искусство: это—религіозный искусъ; ихъ стихи—дневники самыхъ упорныхъ и опасныхъ религіозныхъ исканій.

Та же великая и, кажется, послѣдняя, завершающая борьба свѣта съ тьмою, Бога со Звѣремъ, которая совершается въ русской революціи—въ общественности,—происходитъ, пока еще только стихійно и безсознательно, и въ личности—именно здѣсь въ русскомъ декадентствѣ, въ глубочайшемъ переломѣ стараго — и первой точкѣ новаго сознанія.

Вл. Соловьевъ, когда въ академическомъ *Вѣстникѣ Европы* смѣялся надъ участниками перваго въ Россіи декадентскаго журнала *Міръ Искусства*, какъ надъ глупыми и дерзкими школьниками, — не подозрѣвалъ, какая мудрость въ этомъ безуміи, какая сила въ этой немощи: *въ немощи сила Моя совершается*. Съ русскими декадентами повторилось то же, что съ декабристами: отъ разумныхъ и премудрыхъ утаенное открылось младенцамъ.

Ежели теперь вся Россія — сухой лѣсъ, готовый къ пожару, то русскіе декаденты — самыя сухія и самыя верхнія вѣтки этого лѣса: когда ударитъ молнія, онѣ вспыхнутъ первыя, а отъ нихъ—весь лѣсъ.

## XII.

ОДНАЖДЫ ко Л. Толстому пришелъ незнакомый молодой человѣкъ въ крестьянскомъ платьѣ. Во время долгой бесѣды на обычныя для такихъ посѣщеній темы—о вѣрѣ, о Богѣ, объ Евангеліи—Толстой, великій знатокъ народа, принялъ его за крестьянина-секганта. Оказалось, что это извѣстный поэтъ Александръ Добролюбовъ. Лѣтъ двѣнадцать назадъ, тогда еще гимназистъ, почти мальчикъ, и уже крайній декадентъ, не только на словахъ, но и на дѣлѣ, подражатель Боделэра и Свинборна, отравленный всѣми ядами «искусственныхъ эдемовъ», проповѣдникъ сатанизма, соблазнявшій молодыхъ дѣвушекъ къ самоубійству (пусть это — легенда, любопытно и то, что она могла сложиться), онъ вдругъ опомнился, «покаялся», бросилъ все и бѣжалъ въ народъ, немножко въ родѣ того, какъ русскіе мальчики, начитавшіеся Майнъ-Рида и Купера, бѣгали въ Америку. Но тѣ возвращались, а онъ пропалъ безслѣдно, точно въ воду канулъ. Потомъ начали о немъ доходить слухи, похожіе опять на легенду, но это была уже дѣйствительность, одна изъ тѣхъ русскихъ дѣйствительностей, которыя неимовѣрнѣе всякихъ легендъ. Онъ исполнилъ завѣтъ евангельскій: покинулъ семью, домъ, имѣніе и долго странствовалъ нищимъ, питаясь милостыней; въ Соловецкомъ монастырѣ былъ послушникомъ, хотѣлъ постричься въ монахи, но, рѣшивъ, что православная церковь — не истинная, отрекся отъ нея, ушелъ изъ монастыря; опять скитался, исходилъ пѣшкомъ всю Россію отъ Бѣломорскихъ тундръ до степей Новороссіи; служилъ въ батракахъ у крестьянина, сходился съ духоборами, штундистами, молоканами; за совращеніе двухъ казаковъ, которыхъ уговорилъ отказаться отъ присяги и военной службы, задержали его, должны были судить и приговорить къ арестантскимъ ротамъ, но, по прошенію матери, признали душевно-больнымъ и посадили въ сумасшедшій домъ; онъ просидѣлъ здѣсь нѣсколько мѣсяцевъ; наконецъ, принуждены были выпустить его, потому что онъ былъ здоровъ. Кажется, полиція убѣдилась, что съ

нимъ дѣлать нечего; его постоянно задерживаютъ и выпускаютъ, и снова задерживаютъ. Такъ онъ и странствуетъ, проповѣдуя всюду Евангеліе Царства Божія. Кто знаетъ, гдѣ-то онъ сейчасъ, когда я о немъ пишу, въ какихъ бурныхъ пучинахъ великаго моря народнаго? Выплыветъ ли еще или совсѣмъ потонетъ,—какъ дождевая капля въ океанѣ, опустится на дно, куда никакія бури не досягаютъ, и сдѣлается тамъ невидимой жемчужиной?

Въ одинъ петербургскій зимній день, когда вьюга выла, заметая снѣгомъ улицы и въ три часа дня такъ стемнѣло, что надо было зажигать лампы, вошла ко мнѣ въ комнату неслышными шагами, какъ мышь или привидѣніе, Дашенька, старая няня, и доложила тоже неслышнымъ, какъ сухіе листья, шелестящимъ шопотомъ:

— Тамъ на кухнѣ двое мужичковъ пришло, спрашиваютъ васъ...

— Какіе мужички?

— Кажется, не здѣшніе, изъ-далека пришли,—хорошіе, на хулигановъ не похожи...—шелестѣла Дашенька.

Я пошелъ на кухню и увидѣлъ двухъ «нездѣшнихъ мужичковъ»: одинъ—маленькій, косолапый и чрезвычайно безобразный, похожій на калмыка или татарина; другой — самый обыкновенный русскій парень, въ тулупѣ, въ рукавицахъ и валенкахъ, съ краснымъ отъ мороза, очень здоровымъ и спокойнымъ лицомъ.

— Не узнаешь меня, братъ Дмитрій?

— Не узнаю.

— Я братъ твой Александръ.

— Какой Александръ?

— Въ міру звали меня Добролюбовымъ.

— Александръ Михайловичъ? Это вы? Неужели?..

Онъ поднялъ на меня опущенные глаза съ длинными рѣсницами и посмотрѣлъ пристально съ тихой улыбкой. Я никогда не забуду этого взгляда: если бы мертвый воскресъ, онъ долженъ бы такъ смотрѣть.

— А это братъ Степанъ,—указалъ онъ на спутника.

Татаринъ, магометанинъ, — несмотря на христіанское имя, едва ли Степанъ былъ крещеный, во всякомъ случаѣ, отъ православія отрекся и вѣровалъ въ новую истин-

ную церковь Христову, которая «будетъ скоро», — на Добролюбова смотрѣлъ, какъ на пророка.

Они остались у меня обѣдать. Оба не ѣли мяса, и для нихъ сварили молочную кашу. Иногда, во время бесѣды, братъ Александръ вдругъ обращался ко мнѣ со своей дѣтской улыбкой.

— Прости, братъ, я усталъ, помолчимъ...

И наступало долгое молчаніе, нѣсколько жуткое, по крайней мѣрѣ, для меня; тогда онъ опускалъ глаза свои съ длинными рѣсницами, и простое лицо, какъ будто изнутри освѣщенное тихимъ свѣтомъ, становилось необычайно прекраснымъ. Я не сомнѣвался, что вижу передъ собою святого. Казалось, вотъ-вотъ засіяетъ, какъ на иконахъ, золотой вѣнчикъ надъ этою склоненною головою, достойною фра Бэато Анжелико. Въ самомъ дѣлѣ, за пять вѣковъ христіанства, кто третій между этими двумя—св. Франциском Ассизскимъ и Александромъ Добролюбовымъ? Одинъ прославленъ, другой неизвѣстенъ, но какое въ этомъ различіе передъ Богомъ?

Л. Толстой говорилъ, но не дѣлалъ того, о чемъ говорилъ. Достоевскій испыталъ отреченіе невольное и потомъ всю жизнь вспоминалъ о немъ съ ужасомъ. А жалкій, смѣшной декадентъ, немощный ребенокъ сдѣлалъ то, что было не подъ силу титанамъ. *Въ немощи сила Моя совершается.*

## XIII.

ДОБРОЛЮБОВЪ былъ у меня незадолго до 9 января 1905 г., шествія петербургскихъ рабочихъ къ Зимнему дворцу. Осенью 1906 г., во время второго севастопольскаго бунта, пришелъ ко мнѣ бѣглый матросъ черноморскаго флота А. Этого Дашенька испугалась; онъ, въ самомъ дѣлѣ, имѣлъ видъ зловѣщій, «каторжный»,—того и гляди выхватитъ браунингъ и закричитъ: руки вверхъ! Но А. оказался смирнѣе овечки. Тоже пришелъ поговорить о Богѣ; въ Бога, однако, не вѣрилъ: «во имя Бога слишкомъ много крови человѣческой пролито—этого простить нельзя». Вѣрилъ въ чело-

вѣка, который станетъ Богомъ, въ Сверхчеловѣка. Первобытно-невѣжественный, почти безграмотный, — зналъ по наслышкѣ Ничше и хорошо зналъ всѣхъ русскихъ декадентовъ. Любилъ ихъ, какъ друзей, какъ сообщниковъ. Не отдѣлялъ себя отъ нихъ. По словамъ его, цѣлое маленькое общество севастопольскихъ солдатъ и матросовъ, — большинство изъ нихъ участвовало впослѣдствіи въ военныхъ бунтахъ, — выписывало въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ *Міръ Искусства*, *Новый Путь*, *Вѣсы* — самые крайніе декадентскіе журналы. Онъ долго пролежалъ въ госпиталѣ; казался и теперь больнымъ: глаза съ горячечнымъ блескомъ, взоръ тупой и тяжелый, какъ у эпилептиковъ; говорилъ, какъ въ бреду, торопливо и спутанно, коверкая иностранныя слова, такъ что иногда трудно было понять. Но, насколько я понялъ, ему казалось, будто бы декаденты составляютъ что-то въ родѣ тайнаго общества и что они обладаютъ какимъ-то очень страшнымъ, но дѣйствительнымъ способомъ, «секретомъ» или «магіей»—онъ употреблялъ именно эти слова,—для того, чтобы «сразу все перевернуть» и сдѣлать человѣка Богомъ. Сколько я ни убѣждалъ его, что ничего подобнаго нѣтъ, онъ не вѣрилъ мнѣ и стоялъ на своемъ, что секретъ есть, но мы не хотимъ сказать.

— Ну, что же, и не надо,—посмотрѣлъ онъ вдругъ на меня печальнымъ и покорнымъ взоромъ,—значитъ, время еще не пришло, вы отъ людей и таитесь. Но когда придетъ, не забудьте меня, позовите,—я къ вамъ приду отовсюду и все, что скажете, сдѣлаю...

По той спокойной рѣшимости, съ какой онъ говорилъ, видно было, что онъ, дѣйствительно, сдѣлаетъ все, что прикажутъ. Я почувствовалъ ужасъ власти, на которую не имѣешь права—и вспомнилось: *горе тому, кто соблазнитъ единаго отъ малыхъ сихъ.*

Прямо отъ меня пошелъ въ участокъ, чтобы донести на себя, какъ на бѣглаго, а оттуда въ тюрьму: вѣдь пока, все равно, ему нечего было дѣлать и некуда дѣться. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ изъ тюрьмы написалъ мнѣ письмо, которое могло бы служить будущему историку русской революціи очень цѣннымъ документомъ,—наполовину религіозный бредъ, наполовину революціонное

воззваніе; все вмѣстѣ—неистовый вопль одержимаго. Видно по этому письму, что ему не сносить головы своей: или сойдетъ съ ума, или погибнетъ въ вооруженномъ возстаніи.

Александръ Добролюбовъ и А.—двѣ противоположныя и сходящіяся крайности, два полюса единой силы: въ одномъ движеніе сверху внизъ, отъ высшей культуры въ стихію народную; въ другомъ—снизу вверхъ, отъ стихіи въ культуру. Когда-нибудь эти два движенія столкнутся, и отъ ихъ столкновенія родится та искра, которая зажжетъ сухой лѣсъ послѣднимъ пожаромъ. Впрочемъ, и теперь уже одна точка соединяетъ эти противоположности: отрицаніе всякой государственности, та безпредѣльная анархія, которая, кажется, и есть тайная, *ночная душа* русской революціи.

## XIV.

БЕСѢДА съ А. напомнила мнѣ бесѣду съ раскольниками и сектантами въ нижегородскихъ лѣсахъ, за Волгою, на Свѣтломъ озерѣ, куда каждый годъ, на Иванову ночь, сходятся пѣшкомъ изъ-за сотенъ верстъ тысячи «алчущихъ и жаждущихъ правды», говорить о вѣрѣ, и гдѣ, по преданію, находится «невидимый градъ Китежъ», въ которомъ живутъ святые угодники и будутъ жить, не умирая, до второго пришествія. Кого сподобитъ Богъ, тотъ видитъ въ водѣ озера отраженіе града съ безчисленными золотыми главами церквей и слышитъ звонъ колоколовъ. Въ березовой рощѣ, полной огоньками восковыхъ свѣчей передъ иконами, въ бездыханномъ сумракѣ іюльской ночи, мы, я и мой спутникъ, сидѣли на утоптанной травѣ, окруженные тѣсною, душною, напирающей толпою бабъ и мужиковъ. Пахло кожей, дегтемъ, воскомъ, человѣческимъ потомъ и лѣсною сыростью. Мы говорили о кончинѣ міра, о второмъ пришествіи, объ антихристѣ, о грядущей церкви Іоанновой.

— А что знаменуютъ седьмъ роговъ звѣря?

— А что есть число 666?

Когда я пустился было въ отглеченную мистику, меня остановилъ во-время строгій старикъ:

— Ну, о семъ престани...

— Исполняется пророчество Исаіи: левъ ляжетъ рядомъ съ ягненкомъ,—шепнулъ мнѣ кто-то на ухо.

— Ну, полноте, какіе тутъ львы? Тѣ же овцы безъ пастыря...

— Вы-то не львы, да часть ваша львиная, а какъ львиное съ агнчимъ совокупится, то и придетъ царствіе Божіе... А что, баринъ милый, оставайтесь-ка жить съ нами!

Первый разъ въ жизни мы чувствовали, какъ самыя личныя, тайныя, одинокія мысли наши могли бы сдѣлаться всеобщими, всенародными. Не только средній русскій интеллигентъ, поклонникъ Максима Горькаго, но и такіе русскіе европейцы, какъ Максимъ Ковалевскій или Милюковъ, ничего не поняли бы въ этихъ мысляхъ; а простые мужики и бабы понимали. Все, съ чѣмъ шли мы къ нимъ изъ глубины всемірной культуры, отъ Эсхила до Леонардо, отъ Платона до Ничше, было для нихъ самое нужное не только въ идеальномъ, но и въ жизненномъ смыслѣ,—нужное для первой нужды, для «земли и воли», ибо «вся воля» надъ «всею землею» есть для народа «новое небо надъ новою землею». Съ двухъ противоположныхъ концовъ міра мы пришли къ одному и тому же. Съ какимъ безконечнымъ и безнадежнымъ усиліемъ цѣлыя поколѣнія русскихъ интеллигентовъ хотѣли соединиться съ народомъ, «шли въ народъ», но какая-то стеклянная стѣна отдѣляла ихъ отъ него, и они бились, какъ мухи, объ это стекло. Намъ не зачѣмъ было идти къ народу: онъ самъ шелъ не къ намъ, а къ нашему; онъ былъ сами мы, въ нашей первой религіозной стихіи; мы были онъ, въ его послѣднемъ религіозномъ сознаніи. Ни онъ безъ насъ (я разумѣю «насъ», конечно, не въ смыслѣ отдѣльныхъ личностей), ни мы безъ него ничего не сдѣлаемъ. Мы—такіе же, какъ онъ, жалкія дѣти безъ матери, заблудшія овцы безъ пастыря, такіе же бездомные странники, «настоящаго града не имѣющіе, грядущаго града взыскующіе».

Декадентство, которое кажется концомъ старой одино-

кой личности, страшнымъ «подпольемъ», глухимъ тупикомъ, есть на самомъ дѣлѣ начало новой общественности, узкій, подземный ходъ въ темное звѣздное небо всенародной, вселенской стихіи.

Тамъ, подъ звѣзднымъ небомъ, надъ Свѣтлымъ озеромъ, на мѣстѣ невидимаго града Китежа, мы дали обѣтъ искать для этихъ ищущихъ и, если найдемъ, вернуться къ нимъ навсегда, а если суждено найти не намъ, то другіе, нашедшіе, все-таки исполнятъ нашъ обѣтъ.

## XV.

ВЪ Петербургѣ, на Шпалерной улицѣ, у церкви Всѣхъ Скорбящихъ и дома предварительнаго заключенія, около тѣхъ мѣстъ, гдѣ находился нѣкогда дворецъ сына Петра Великаго, царевича Алексѣя, въ четвертомъ этажѣ огромнаго новаго дома, въ квартирѣ Василія Васильевича Розанова, лѣтъ пять тому назадъ, по воскреснымъ вечерамъ происходили любопытныя собранія. Изъ незанавѣшенныхъ оконъ столовой видны были звѣздно-голубыя снѣжныя дали Невы съ мерцающею цѣпью огоньковъ до самой Выборгской. Здѣсь, между Леонардовой Ледой съ лебедемъ, многогрудою фригійскою Кибелой и египетской Изидою съ одной стороны, и неизмѣнно тепляющеюся въ углу, передъ стариннымъ образомъ, лампадкою зеленаго стекла—съ другой, за длиннымъ чайнымъ столомъ, подъ уютно-семейною висячею лампою, собиралось удивительное, въ тогдашнемъ Петербургѣ, по всей вѣроятности, единственное общество: старые знакомые хозяина, сотрудники *Московскихъ Вѣдомостей* и *Гражданина*, самые крайніе реакціонеры и столь же крайніе, если не политическіе, то философскіе и религіозные революціонеры—профессора духовной академіи,-синодальные чиновники, священники, монахи—и настоящіе «люди изъ подполья», анархисты-декаденты. Между этими двумя сторонами завязывались апокалиптическія бесѣды, какъ будто выхваченныя прямо изъ «Бѣсовъ» или «Братьевъ Карамазовыхъ». Конечно, нигдѣ въ современной Европѣ такихъ разговоровъ не слышали.

Это было въ верхнемъ слоѣ общества отраженіе того, что происходило на Свѣтломъ озерѣ, въ глубинѣ народа.

У нѣкоторыхъ участниковъ этихъ собраній явилась мысль сдѣлать ихъ общественными. Получить разрѣшеніе для подобнаго общества въ то время было трудно, почти невозможно.

Тѣмъ не менѣе, собранія, подъ именемъ Религіозно-философскихъ, были разрѣшены, или, вѣрнѣе, полуразрѣшены, терпимы подъ вѣчной угрозой запрещенія, и происходили въ теченіе двухъ зимъ въ залѣ Географическаго общества, подъ предсѣдательствомъ епископа Сергія, ректора петербургской духовной академіи.

Впервые русская церковь, и, можетъ быть, не только русская, но и вся вообще историческая христіанская церковь, встрѣчалась лицомъ къ лицу со свѣтскимъ обществомъ, съ культурою, съ міромъ, не для внѣшняго, насильственнаго, а для внутренняго свободнаго общенія; впервые ставились передъ церковью вопросы, которые никогда, за всѣ вѣка монашескаго отдѣленія христіанства отъ міра, съ такою остротою сознанія и съ такою жизненною мукою не ставились: вопросъ о духѣ и плоти, о религіозной личности; вопросъ о бракѣ и дѣвствѣ, о религіозномъ полѣ; вопросъ о церкви и царствѣ, о религіозной общественности;—всѣ тѣ вопросы, которые возникли у русскихъ искателей Града Божьяго — отъ хлыстовъ до декадентовъ, отъ Новикова до Вл. Соловьева. Какъ будто стѣны зала раздвигались, открывая безконечныя дали, и это маленькое собраніе становилось преддверіемъ вселенскаго собора. Произносились рѣчи, подобныя молитвамъ и пророчествамъ. Рождалась та огненная атмосфера, въ которой кажется все возможнымъ: вотъ-вотъ совершится чудо, раздѣляющіе льды растаютъ, рушатся, и произойдетъ соединеніе—дѣти найдутъ свою мать.

Должно отдать справедливость представителямъ русской іерархіи: они шли навстрѣчу міру съ открытымъ сердцемъ, съ глубокой простотой и смиреніемъ, со святымъ желаніемъ понять и помочь, «взыскать погибшее». Они сдѣлали все, что могли. Какъ люди, какъ отдѣльныя

личности, они оказались лучше, чѣмъ о нихъ думало свѣтское общество. Съ такимъ же открытымъ сердцемъ шло и оно къ нимъ. И если бы они даже не отвѣтили, а только услышали тѣ вопросы, съ которыми къ нимъ обращались, то соединеніе произошло бы, и дѣти вернулись бы къ матери.

Но тутъ-то и обнаружилось, что черта раздѣляющая проходитъ неизмѣримо глубже, чѣмъ это сначала казалось обѣимъ сторонамъ. Между ними зіяла бездна не историческая, а метафизическая, черезъ которую никакихъ мостовъ перекинуть нельзя—можно только перелетѣть на крыльяхъ; но ни у нихъ, ни у насъ еще крылья не выросли. Мы рыли тунели другъ къ другу, которые могли сблизиться, но не встрѣтиться, потому что мы рыли ихъ въ двухъ различныхъ плоскостяхъ. Для того, чтобы церковь отвѣтила на поставленные вопросы, нужна была не религіозная реформація, а революція, не новое разумѣніе, а новое откровеніе, не продолженіе Второго, а начало Третьяго Завѣта, не возвращеніе ко Христу Пришедшему, а устремленіе ко Христу Грядущему.

Получалось недоразумѣніе безвыходное. По старой привычкѣ, церковь видѣла въ насъ, свѣтскихъ людяхъ, только невѣрующихъ, которыхъ должно обратить къ вѣрѣ. Но мы или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ насъ, именно тѣ, кто вопрошалъ церковь, вѣрили не меньше, чѣмъ всѣ эти монахи и священники. Для насъ вѣра была удивленіемъ, для нихъ—почти скукою; для насъ—глубиною мистики, для нихъ—позитивною плоскостью; для насъ—праздникомъ, для нихъ—буднями; для насъ—бѣлою ризою, въ которую мы не смѣли облечься, для нихъ—старымъ домашнимъ халатомъ. Слова Священнаго писанія, въ которыхъ слышались намъ «голоса семи громовъ», звучали для нихъ, въ лучшемъ случаѣ, какъ затверженные тексты Катехизиса, а въ худшемъ, какъ мертвыя костяшки лавочныхъ счетовъ или деревянные молоточки безструнныхъ клавишей. Намъ хотѣлось, чтобы Ликъ Христа былъ какъ «солнце сіяющее въ силѣ своей», а они довольствовались чернымъ пятномъ подъ вѣнчикомъ старой иконы, въ которой уже нельзя ничего разобрать.

Они, впрочемъ, уступали намъ во всемъ; готовы были на всякія примирительныя сдѣлки съ «міромъ, лежащимъ во злѣ»; готовы были простить всю нашу грѣшную плоть и не могли понять, что намъ нужно, чтобы церковь согласилась не простить грѣшную, а благословить святую плоть. Они были мягки, какъ вата, но этою безкостною мягкостью окутывался камень, и остріе всѣхъ мыслей нашихъ или ломалось объ этотъ камень, или уходило въ эту мякоть, какъ остріе ножа въ подушку.

Соединеніе церкви съ міромъ не удалось; но все-таки сдѣланъ былъ опытъ, который никогда еще не дѣлался и никогда не забудется. Впервые новое религіозное сознаніе, пройдя до конца всю православную церковь, вошло въ Церковь Вселенскую; пройдя все историческое христіанство, вошло въ Апокалипсисъ; пройдя все откровеніе первыхъ двухъ Ипостасей, Отчей и Сыновней, вошло въ откровеніе Ипостаси Третьей—Духа Святого, Плоти Святой.

## XVI.

Такъ осуществилась въ Россіи, наканунѣ политической революціи, первая точка революціи религіозной: конецъ православія предшествовалъ концу самодержавія.

Я здѣсь разумѣю подъ концомъ православія не нарушеніе, а исполненіе историческаго христіанства, ибо вся полнота заключенной въ немъ истины—свидѣтельство о Христѣ, пришедшемъ во плоти—не отвергнута, а воспринята новымъ религіознымъ сознаніемъ; отвергнута только ложь православія и всего историческаго христіанства — самодержавіе, все равно, русскаго царства или римскаго папства, кесаря, который становится первосвященникомъ, или первосвященника, который становится кесаремъ, ибо въ обоихъ случаяхъ совершается равная подмѣна Царства Божьяго царствомъ человѣческимъ, происходитъ то отступленіе Петра, о которомъ сказано: *отойди отъ Меня, сатана, ибо ты думаешь не о томъ, что Божье, но о томъ, что человѣческое.*

Что конецъ православія—конецъ самодержавія и наоборотъ, это несомнѣнно для тѣхъ, кто видитъ такую же неразрывную, не только историческую, но и мистическую связь между самодержавіемъ и православіемъ, какъ между папствомъ и католичествомъ. Нѣтъ православія безъ римскаго кесаря, какъ нѣтъ католичества безъ римскаго первосвященника.

Кесарь и папа—два неизбѣжныя, хотя и вѣчно безплодныя, устремленія всего историческаго христіанства, раздѣленнаго на Восточное и Западное, къ тому вселенскому единству, отъ котораго отказавшись, Церковь измѣнила бы главному призванію своему: *да будетъ едино стадо, единъ Пастырь*. Ежели не царь всемірнаго царства, имперіи—глава, восточной церкви, или церквей, то вселенскій патріархъ; но предѣлъ патріаршества, какъ единства вселенскаго, и есть опять-таки папство. Въ этихъ двухъ односторонникъ, потому и неудачныхъ, попыткахъ теократіи, священнаго царства и царственнаго священства, въ этихъ двухъ человѣческихъ личинахъ, которыми подмѣняется единый Божественный Ликъ Христа, Царя и Священника, до такой степени истина смѣшана съ ложью, Богочеловѣчество съ Человѣкобожествомъ, что распутать ихъ или разсѣчь христіанство, оставаясь только христіанствомъ, оказывается безсильнымъ. Во всякомъ случаѣ, не случайное совпаденіе, повторяю, то, что русскою революціей послѣднія судьбы самодержавія и отдѣленіемъ церкви отъ государства во Франціи послѣднія судьбы папства рѣшаются одновременно: это двѣ половины одного всемірнаго переворота, два начала одного великаго конца.

Самодержавіе, въ томъ особенномъ религіозномъ смыслѣ, въ какомъ оно существуетъ въ Россіи, никогда не существовало въ западной Европѣ. Тамъ религіозный смыслъ монархіи истощенъ и ослабленъ сначала духовнымъ самодержавіемъ папъ, потомъ реформаціей и, наконецъ, революціей. Вотъ почему западно-европейскія монархіи могли быть ограничены народнымъ представительствомъ. Русскій самодержецъ не можетъ ограничить собственной власти, потому что источникъ ея въ абсолютной святынѣ, въ помазаніи Божіемъ, котораго нельзя умѣрить никакою относительною человѣческою мѣрою. Помазанникъ Божій—

или самодержецъ, или ничто. Конституція въ Россіи менѣе возможна, чѣмъ республика. Самодержавіе, какъ царство Человѣкобожества,—такая же безумная химера, неосуществимая утопія, какъ тотъ рай земной, царство человѣчества безъ Бога, о которомъ мечтаютъ самые крайніе и отвлеченные анархисты. Какъ папа, если бы даже хотѣлъ, не могъ бы отречься отъ первосвященства, такъ царь—отъ самодержавія. Нельзя погнуть, можно только разбить стекло; нельзя ограничить, можно только уничтожить самодержавіе.

Когда разбита будетъ политическая оболочка и обнажится мистическое ядро самодержавія, тогда передъ религіозною совѣстью народа встанетъ вопросъ: что такое самодержавіе? Теперешніе сознательные вожди революціи ничего не смогутъ отвѣтить народу на этотъ религіозный вопросъ, потому что для нихъ революція—внѣ религіи, для нихъ такъ же легко сказать—нѣтъ Бога, какъ—нѣтъ царя.

Но согласится ли народъ съ этою легкостью? отречется ли отъ Бога, для того, чтобы отречься отъ царя? А что царь не отъ Бога, что самодержавіе, царство Человѣкобожества несовмѣстимо съ истинною Церковью, Царствомъ Богочеловѣчества,—этого народъ не можетъ понять, оставаясь въ православной церкви, для которой смѣшеніе обоихъ царствъ—неодолимый соблазнъ. И если бы даже въ самой церкви произошло раздѣленіе, новый расколъ, и одна часть ея, отрекшись отъ самодержавія, примкнула къ революціи, а другая, лишившись свѣтскаго владыки, самодержца, избрала владыку духовнаго—патріарха, то въ обоихъ случаяхъ церковь одинаково измѣнила бы подлинной, не только исторической, но и мистической сущности православія, съ тою лишь разницей, что въ первомъ—уклонилась бы въ протестантство, во второмъ—въ католичество. Но достаточно двухъ-трехъ мучениковъ за истинную вѣру, за «царя православнаго», чтобы въ нихъ сосредоточилась вся жизненная сила церкви, чтобы, наконецъ, встала она, какъ разслабленный, съ одра своего, хотя и не по слову Господа, и осуществила такую реакцію, такой терроръ, что передъ ними поблѣднѣютъ всѣ ужасы нынѣшнихъ «черныхъ сотенъ». Во всякомъ случаѣ, на-

роду будетъ тогда предстоять окончательный выборъ между возвращеніемъ къ самодержавію въ какой-то новой, чудовищной формѣ папоцезаризма, Пугачева, соединеннаго съ Никономъ, и между отреченіемъ отъ православія. Тогда и революція сойдетъ съ теперешней плоскости своей, соціально-политической, въ глубину религіозную, которая, впрочемъ, включитъ и эту плоскость, какъ третье измѣреніе включаетъ второе.

Въ настоящее время едва ли возможно представить себѣ, какую всесокрушающую силу пріобрѣтетъ въ глубинахъ народной стихіи революціонный смерчъ. Въ послѣднемъ крушеніи русской церкви съ русскимъ царствомъ не ждетъ ли гибель Россію, если не вѣчную душу народа, то смертное тѣло его—государство? И не наступятъ ли тогда тѣ дни, о которыхъ сказано: *если бы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть; но сократятся, ради избранныхъ.*

Избранные есть уже и теперь какъ въ русскомъ народѣ, такъ и, въ русскомъ обществѣ—это всѣ, «настоящаго града не имѣющіе, грядущаго Града взыскующіе», всѣ мученики революціоннаго и религіознаго движенія въ Россіи. Когда эти два движенія сольются въ одно, тогда Россія выйдетъ изъ православной церкви и самодержавнаго царства во вселенскую церковь Единаго Первосвященника и во вселенское царство Единаго Царя—Христа. Тогда скажетъ весь русскій народъ вмѣстѣ со своими избранными:

Да пріидетъ царствіе Твое.

# Послѣдній святой.

## I.

На парижскихъ улицахъ, зимою, около шести часовъ вечера—самое сильное движеніе. Толпы прохожихъ, кареты, каміоны, омнибусы, трамваи, автомобили сливаются въ темный, непрерывный, кипящій, грохочущій потокъ, который несется между громадами домовъ, какъ между уступами горнаго ущелія. Поѣзда по чугуннымъ пролетамъ мостовъ гремятъ надъ головой, и подъ ногами земля гудитъ отъ подземной желѣзной дороги.

Сколько путей сообщенія—спѣшатъ, бѣгутъ, летятъ, но достигнуть другъ друга не могутъ и остаются безнадежно разобщенными, болѣе одинокими въ толпѣ, чѣмъ въ пустынѣ. Всѣ вмѣстѣ, и каждый—одинъ. Я и они. Я и оно, чуждое, черное, мертвое. Побѣдивъ стихіи природы, люди сами стали стихіей. Человѣческія волны приходятъ, уходятъ, подымаются, падаютъ. Я не знаю никого, и меня никто не знаетъ. Всѣ лица одинаковы, нельзя отличить одно отъ другого. Мелькнетъ и пропадетъ. Былъ и нѣтъ. Нѣтъ никого и меня нѣтъ. Люди—капли въ водопадѣ, который низвергается въ бездну—въ ничтожество. Все едино въ этомъ ничтожествѣ.

*Да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во мнѣ и Я въ Тебѣ.* Свѣтъ Лица Божескаго, которое соединяетъ всѣ лица человѣческія,—угасаетъ, почти угасъ въ этой толпѣ, какъ вечерній свѣтъ въ свѣтѣ электрическихъ солнцъ и разноцвѣтно-огненныхъ рекламъ на темномъ небѣ. Небо

и есть та страшная бездна, въ которую низвергается водопадъ человѣческій.

И *дивлюсь я удивленіемъ великимъ*, какъ сказано въ Апокалипсисѣ. И вспоминается мнѣ маленькій, сгорбленный старичокъ въ бѣломъ балахончикѣ, въ мужичьихъ лаптяхъ, въ убогой камилавкѣ, съ мѣднымъ крестомъ на груди и тяжелой сумой за плечами, который идетъ, подпираясь топорикомъ, по мшистой тропинкѣ въ дремучемъ лѣсу—Серафимъ Саровскій, послѣдній святой.

Онъ—величайшая противоположность этой толпѣ. Лицо его не пропадетъ среди лицъ человѣческихъ. Онъ отличенъ отъ всѣхъ, онъ—одинъ единственный. Былъ, есть и будетъ. Вѣчный, подлинно-сущій. Ушелъ отъ всѣхъ и спасся. Проклялъ этотъ городъ и всѣ города міра, какъ «Вавилонъ великій», воплощеніе Звѣря; проклялъ всѣхъ и остался одинъ съ Богомъ. Онъ и Богъ—въ этомъ святость.

Что же мнѣ дѣлать? Спасаться одному или погибать со всѣми? Я не могу проклясть всѣхъ, потому что Богъ во всѣхъ; я не могу проклясть святого старичка, потому что, какъ во всѣхъ, такъ и въ немъ, въ одномъ единственномъ—тоже Богъ. Я не хочу ни Бога безъ міра, ни міра безъ Бога.

*Богъ такъ возлюбилъ міръ, что Сына Своего Единороднаго отдалъ, чтобы спасти міръ.*—Какъ же не любить мнѣ того, что возлюбилъ Богъ?

Это съ одной стороны, а съ другой:

*Не любите міра, ни того, что въ мірѣ.—Весь міръ лежитъ во злѣ.* Царство Христа—*не отъ міра сего. Князь міра сего—діаволъ.*

Не Богъ, а дьяволъ создалъ міръ, это сказать для христіанина—кощунство, а дѣлать—святость, ибо не можетъ христіанинъ угодить Богу, не отрекшись отъ міра, не возненавидѣвъ міръ,—не какую-либо часть міра, а именно *весь міръ*, какъ царство дьявола. «Приходящіе къ сему подвигу (къ отреченію отъ міра) должны *всего* отречься, *все* презрѣть, *всему* посмѣяться, *все* отвергнуть», говоритъ Іоаннъ Лѣствичникъ.

Что же такое христіанство—принятіе или отверженіе, проклятіе или благословеніе міра?

Тутъ—противорѣчіе, не только не разрѣшенное, но и не сознанное, рѣшающее однако послѣднія судьбы міра.

Христіанство должно включить весь міръ—плоть, полъ, общественность—легко сказать, но какъ сдѣлать? Объ этомъ говорили всѣ реформаціи и всѣ реставраціи, такъ называемыя «возрожденія христіанства», отъ Ламеннэ и Лакордера до Вл. Соловьева и Серг. Булгакова. Говорили, но не сдѣлали. Всѣ попытки соединить христіанство съ міромъ ни къ чему не приводили, кромѣ ущерба для обѣихъ сторонъ: или христіанство глотало міръ, какъ ножъ; или міръ урѣзывался христіанствомъ, какъ ножомъ. Это въ худшемъ случаѣ, а въ лучшемъ—оба начала, соединяемыя, не соединились, а только смѣшивались, какъ вода съ масломъ въ сосудѣ, который взбалтываютъ: отстоится смѣсь, и масло всплыветъ надъ водою, христіанство—надъ міромъ.

Дерево узнается по плодамъ, религія—по святости. Не слова, а дѣла, не ученіе, а святость—вотъ подлинная мѣра всякой религіи.

Вопросъ о томъ, соединимо ли христіанство съ міромъ, можно рѣшить, только опредѣливъ отношеніе христіанской святости къ міру—къ плоти, къ полу, къ общественности.

Слѣдуетъ однако помнить, что говорить о христіанствѣ еще не значитъ говорить о Христѣ.

*Слово, ставшее плотью*—есть откровеніе Божеской Сущности, которая воплощается въ мірѣ, становится имманентною міру. Но христіанская святость—отреченіе отъ міра, доведенное до предѣла своего—до отрицанія міра, какъ начала, несоизмѣримаго съ Богомъ,—предполагаетъ откровеніе Божеской Сущности, не имманентной, а трансцендентной міру. Если же это дѣйствительно такъ, то не могло ли бы оказаться христіанство, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ точкахъ своей метафизики,—страшно сказать, но страшнѣе молчать,—противоположнымъ Христу?

## II.

Въ Египтѣ, недалеко отъ Александріи, въ пустынѣ Ѳиваидской, находилась подъ началомъ одного великаго аввы, «свѣтила свѣтилъ», обитель кающихся, называемая Танобомъ или Темницею. Іоаннъ Лѣствичникъ,

живший на горѣ Синайской въ концѣ VI вѣка, посѣтилъ Танобъ, и вотъ что онъ разсказываетъ:

«Видѣлъ я, что одни изъ сихъ невинныхъ осужденниковъ стояли всю ночь до утра подъ открытымъ небомъ, не передвигая ногъ, со связанными позади руками, и качались жалкимъ образомъ, одолѣваемые сномъ, но не давали себѣ ни мало покоя. Иные томили себя зноемъ, иные—холодомъ. Иные, отпивъ глотокъ воды, тотчасъ же переставали пить, только бы не умереть отъ жажды. Иные, вкусивъ хлѣба, далеко отталкивали его отъ себя, говоря, что недостойны пищи людской, потому что дѣлали скотское. Иные рыдали о душахъ своихъ, какъ о мертвецахъ. Иные удерживали рыданія и только изрѣдка, когда уже не могли терпѣть, внезапно кричали. Иные сидѣли, поникши къ землѣ и непрестанно колебля головами, подобно львамъ, рыкали и выли протяжно. Иные, придя въ изступленіе, становились безчувственны. Иные молились о томъ, чтобы Богъ наказалъ ихъ проказою, иные—о томъ, чтобы впасть въ бѣснованіе, только бы не быть осужденными на муку вѣчную. И ничего не слышно было, кромѣ словъ: «Увы, увы! Горе, горе!» Видны были глаза тусклые и впалые; вѣки, лишенныя рѣсницъ; щеки, исцарапанныя ногтями; лица блѣдныя, какъ у труповъ; перси, болящія отъ ударовъ; мокроты кровавыя, извергаемыя отъ біенія въ грудь; языки воспаленные и выпущенные изо рта, какъ у псовъ. Все темно, все грязно, все смрадно.—Я же, видя и слыша у нихъ все это, едва не пришелъ въ отчаяніе».

Кто же эти «кающіеся»? Какіе грѣшники?—Не грѣшники, а святые.

Нѣкій авва Стефанъ сорокъ лѣтъ прожилъ въ пустынѣ и достигъ такой святости, что леопарда кормилъ изъ рукъ. «За день до кончины пришелъ онъ въ изступленіе и съ открытыми глазами озирался на обѣ стороны, какъ бы истязуемый справа и слѣва. Поистинѣ, ужасное зрѣлище было это невидимое и немилостивое истязаніе. И что всего ужаснѣе—его обвиняли въ томъ, чего онъ вовсе не дѣлалъ. Во время истязанія душа его разлучилась съ тѣломъ, и осталось неизвѣстнымъ, какое было рѣшеніе суда».

Если такъ судятъ святыхъ, что же будетъ съ нами, грѣшными?

Покаяніе безпредѣльно; оно не часть, а все, не путь, а цѣль. «Если бы человѣкъ въ точности увидѣлъ свои грѣхи, то ни о чемъ земномъ не сталъ бы заботиться, помышляя, что на оплакиваніе и самого себя не станетъ ему жизни, хотя бы онъ и сто лѣтъ прожилъ и хотя бы увидѣлъ истекающимъ изъ очей своихъ цѣлый Іорданъ слезъ» (*Лѣств.*).

Это чувство безпредѣльной виновности рождаетъ безпредѣльный ужасъ передъ Богомъ.

Одинъ святой, помышляя о смерти, приходилъ отъ страха въ неистовство и, «какъ пораженный падучею болѣзнью, относимъ былъ братьями, почти бездыханный: подобные ему,—заключаетъ Лѣствичникъ,—непрестанно переходятъ отъ страха къ страху, пока вся сила въ костяхъ не истощится».

*Танобъ*, *Темница*—не искаженный, а точный образъ всего христіанскаго міра: весь міръ долженъ превратиться въ Танобъ, чтобы спастись. Именно оттуда, изъ этой «блаженной преисподней», изъ этого святого ада взошло надъ міромъ то черное солнце монашеской святости, которое, какъ радій, лучами своими разлагаетъ всѣ живыя ткани, всю плоть міра. Оттуда—«побѣда, побѣдившая міръ». Передъ этимъ страшнымъ покаяніемъ міръ палъ ницъ, уничтоженный: вы—святые, мы—грѣшные; дѣлайте съ нами, что хотите, только спасайте.

Танобъ—несокрушимый камень, черный алмазъ, на которомъ христіанство зиждется. Чѣмъ святѣе, тѣмъ чернѣе; и только изнемогая, святость линяетъ, сѣрѣетъ; но все-таки черный цвѣтъ его никогда не сдѣлается бѣлымъ, какъ въ Преображеніи ризы Господни—*бѣлѣе, чѣмъ бѣлильщикъ на землѣ можетъ выбѣлить*.

Легко покончить съ Темницею простому здравому смыслу, внѣ религіи; рѣшить, что всѣ эти высунутые языки, кровавыя мокроты, припадки падучей—не что иное, какъ изувѣрство, напоминающее не столько обитель святыхъ, сколько домъ сумасшедшихъ. Но съ религіозными переживаніями не такъ-то легко покончить здравому смыслу. *Идите отъ Меня, проклятые, въ муку вѣч-*

*ную*,—что намъ дѣлать съ этимъ приговоромъ Самой Истины? Ежели не съ Ликомъ Христа Грядущаго, сіяющимъ, *какъ солнце въ силѣ своей*, то съ отброшенною этимъ солнцемъ тѣнью Христа Пришедшаго не связана ли тѣнь Таноба? И черезъ всѣ вѣка отъ Дантова «ада» до «бездны» Паскаля и «подполья» Достоевскаго не протянулась ли эта тѣнь вплоть до нашихъ сердецъ? Не всѣ ли мы носимъ въ себѣ, если не на поверхности разума, то въ глубинѣ плоти и крови, въ мозгѣ костей, лучъ этого монашескаго радія, этого чернаго солнца?

Правда, лучъ—уже не восходный, а закатный. Танобъ—бездонный ровъ, отдѣляющій христіанство отъ язычества; благо, что ровъ этотъ вырылся; но благо и то, что человѣчество вышло изъ него навсегда: скорѣе выйдетъ онъ совсѣмъ изъ христіанства, чѣмъ вернется въ Танобъ. Тутъ наша непоколебимая твердость, нашъ бѣлый алмазъ противъ чернаго.

*Совершенная любовь изгоняетъ страхъ*—вотъ слово, которое осталось только словомъ. Совершеннымъ страхомъ изгоняется любовь—вотъ слово, ставшее плотью христіанства, плотью цѣпенѣющею, дрожащею отъ страха Божьяго, какъ отъ черной немочи.

«Всѣ, а особенно падшіе, должны остерегаться, чтобы не допустить въ сердце свое недугъ безбожнаго Оригена, ибо скверное его ученіе о Божьемъ человѣколюбіи весьма пріятно людямъ сластолюбивымъ», такъ заключаетъ Лѣствичникъ слово о Темницѣ и о покаяніи вообще. Утверждать, что Богъ есть любовь—скверно, а что Богъ есть гнѣвъ—свято. *Кто знаетъ силу страха Твоего по мѣрѣ ярости твоей?*—Но вѣдь это мы знали и до Христа и если ничего не узнали, кромѣ этого, то зачѣмъ Христосъ? *Пойдите, научитесь, что значитъ милости хочу, а не жертвы.* Пошли въ Темницу и научились, что безкровная милость ужаснѣе кровавыхъ жертвъ. Полно, ужъ не лучше ли совсѣмъ безъ милости? Не лучше ли погибать со «скверными» Оригеномъ, нежели спасаться съ «преподобнымъ» Лѣствичникомъ?

Во всякомъ случаѣ, Богъ Темницы для насъ—не Отецъ, а Палачъ, не Человѣколюбецъ, а Человѣкоубійца, не Богъ, а Діаволъ. И не принимая такого Бога, если бы

мы даже отреклись отъ христіанства, мы не отречемся отъ Христа.

## III.

«Человѣкъ не можетъ узрѣть красоты внутри себя, пока не возгнушается всякою красотою внѣ себя и не обезчеститъ ея. Не можетъ возвести взора прямо къ Богу, пока не отречется совершенно отъ міра», говоритъ св. Исаакъ Сиріянинъ.

Міръ—созданіе Божіе, красота Божія; а между тѣмъ нельзя человѣку соединиться съ Богомъ, не отрекшись отъ міра, отъ созданія Божьяго, не обезчестивъ міра, красоты Божіей. Богъ въ человѣкѣ возстаетъ на Бога въ мірѣ. Это противорѣчіе никогда, повторяю, не сознавалось въ христіанствѣ съ окончательною ясностью, но иногда смутно прощупывалось, какъ холодъ желѣза сквозь ткань. Этою болью пронизана вся плоть христіанскаго міра, какъ болью отъ гвоздей—плоть Распятаго.

«Какъ связать мнѣ плоть свою и судить ее? Не знаю. Прежде нежели успѣю связать ее, она уже освобождается; прежде нежели стану судить ее, примиряюсь съ нею; и прежде нежели начну мучить ее, преклоняюсь къ ней жалостью. Какъ мнѣ возненавидѣть ту, которую я, по естеству, привыкъ любить? Какъ освобожусь отъ той, съ которою связанъ навѣки? Какъ умертвить ту, которая должна воскреснуть со мною? Она—и другъ мой, она—и врагъ мой; она—помощница моя и соперница; она—заступница и предательница. Когда я угождаю ей, она вооружается противъ меня. Изнуряю ли ее—изнемогаетъ. Успокаиваю ли—безчинствуетъ. Обременяю ли—не терпитъ. Если я опечалю ее, то самъ буду крайне бѣдствовать. Если поражу ее, то не съ кѣмъ будетъ пріобрѣтать добродѣтель. И отвращаюсь отъ нея, и обнимаю ее. Какое это во мнѣ таинство? Какое *соединеніе противоположностей*?»

Если бы христіанство могло остановиться на этомъ первомъ «соединеніи противоположностей», то оно пришло бы къ новому откровенію Троицы, къ послѣднему соединенію Отца и Сына въ Духѣ, соединенію, разрѣ-

шающему антиномію въ синтезѣ. Но въ христіанствѣ глубочайшее созерцаніе двухъ равныхъ безднъ, Духа и Плоти—не длительная остановка, а мгновенное колебаніе, какъ на остріѣ иглы: равновѣсіе тотчасъ нарушается, и колеблющійся падаетъ въ одну сторону, именно въ утвержденіе духа, какъ начала святости, и плоти, какъ начала грѣха. *Плоть похотствуетъ на духъ, духъ же на плоть, сія же другъ другу противятся* (Гал. V, 17), эти слова апостола Павла утверждаютъ въ пониманіи христіанства не только эмпирическое, но и мистическое разъединеніе противоположностей, Духа и Плоти.

По слову Антонія Великаго, «первая добродѣтель человѣка есть презрѣніе плоти». По слову Божьему, первая добродѣтель человѣка есть любовь къ Богу. Но для христіанства любовь къ Богу и есть не что иное, какъ ненависть къ міру, презрѣніе къ плоти.

Плоть есть «гной». Просить у Бога плотскихъ благъ значитъ—«просить гноя». Плоть есть грязь—«бреніе, растворенное кровью и мокротами»: «высохшая грязь не привлекаетъ свиней, умерщвленная плоть не привлекаетъ бѣсовъ». Плоть есть трупъ: душа святого въ тѣлѣ—живая душа въ трупѣ. Не только всякая чувственность, но и всякая чувствительность тѣла—зло для души. Состояніе святости—совершенная безчувственность, какъ бы столбнякъ, превращеніе тѣла въ камень или обрубокъ дерева. «Поистинѣ блаженъ тотъ, кто пріобрѣлъ совершенную нечувствительность ко всякому тѣлу, и виду, и красотѣ,—говоритъ Лѣствичникъ.—Душа твоя да будетъ съ Господомъ во всякое время; тѣло же твое да будетъ на землѣ, какъ изваяніе и истуканъ».

Но и столпникъ на столпѣ дышитъ; а дыханіе, біеніе сердца есть еще остатокъ тѣлесной чувствительности, остатокъ зла. «Сущіе въ тѣлѣ Богу угодить не могутъ». Отсюда выводъ: «необходимо совлечься тѣла и быть *какъ бы* внѣ тѣла». Сначала—*какъ бы*, а потомъ—*совсѣмъ*. Предѣлъ самоумерщвленія—самоубійство—вотъ предѣлъ христіанской святости. «Если тѣло скажетъ тебѣ: великій грѣхъ самому себя убивать, то отвѣчай ему: самъ себя убиваю, потому что не могу жить нечисто. Лучше мнѣ умереть, ради непорочности. Самъ себя

умерщвляю» (Лѣств., XXII). Русскіе раскольники, самосожигатели ошибались только потому, что предпочитали самоубійство мгновенное, легчайшее труднѣйшему, медленному, растянутому на цѣлые десятки лѣтъ, и ежедневному, ежесекундному. «Умирай каждый день, чтобы жить», говоритъ Антоній Великій. «Будь мертвъ въ жизни сей, чтобы жить по смерти. Молись такъ: сподоби меня, Господи, возненавидѣть жизнь мою», говоритъ Исаакъ Сиріянинъ. Умертвившій плоть свою есть «блаженный и живой мертвецъ» (Лѣств. IV). «Тѣло свое такъ изможди, чтобы оно было похоже на тѣло, лежащее въ смертной болѣзни» (Ант. Великій). Одинъ постникъ «казался подобнымъ тѣни: лицо его такъ исхудало, что не было въ немъ и двухъ перстовъ» (Ис. Сир., X). Но и двухъ перстовъ много—отъ двухъ къ одному, отъ одного къ волоску, отъ волоска къ совершенному уничтоженію плоти.

Ежели, однако, плоть есть абсолютная нечистота, отрицаніе Бога, чистаго Духа, то зачѣмъ воплощеніе Слова, явленіе Христа во плоти? Зачѣмъ воскресеніе плоти? Зачѣмъ таинство Плоти и Крови? Не кощунственно ли погружать святыню святынь, Плоть Христову, образъ безплотнаго Духа въ бездушную плоть человѣческую—гной, грязь, лужу, въ которой воплощаются бѣсы, какъ свиньи? «Какое это таинство? Какое соединеніе противоположностей?»

Все христіанство могло бы только отвѣтить такъ же, какъ Лѣствичникъ: «не знаю».

## IV.

ОГНЕННОЕ остріе плоти—полъ. Сломить это остріе—первая цѣль святости. Между бракомъ и цѣломудріемъ нѣтъ соединенія. Цѣломудріе—не преображеніе, а вытравленіе пола, совершенное скопчество. Но жало пола не только въ полѣ, а во всей плоти и даже въ духѣ. Вотъ почему оскопленіе физическое не чрезмѣрно, а недостаточно; оно должно быть болѣе глубокимъ, идущимъ до метафизическихъ корней пола.

«Нѣкоторые ублажаютъ скопцовъ по плоти, а я ублажаю вседневныхъ скопцовъ, которые разумомъ, какъ ножомъ, обучились оскоплять себя. Цѣломудренъ тотъ, кто навсегда стяжалъ совершенную нечувствительность къ различію тѣла. Крайняя степень чистоты состоитъ въ томъ, чтобы въ одинаковомъ устроеніи пребывать при видѣ существъ одушевленныхъ и бездушныхъ, словесныхъ и безсловесныхъ» (Лѣств., XV).

Здѣсь, въ полѣ, еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ во всей остальной плоти, состояніе святости—состояніе мертвой матеріи.

Если вообще плоть—гной и грязь, то полъ—гной гноя, грязь грязи. «Все существующее, по природѣ своей, ненасытно желаетъ сроднаго себѣ: кровь—крови, червь—червя, грязь—грязи; а потому и плоть мужская желаетъ плоти женской» (Лѣств., XV). Итакъ, существо брака, соединеніе половъ—не что иное, какъ соединеніе грязи съ грязью. На слово Господа: *да будутъ двое одна плоть*, христіанская святость отвѣчаетъ: да не будутъ двое одна грязь.

Этотъ страхъ пола рождаетъ такую подозрительность, какою, кажется, никогда и нигдѣ не оскорблялась природа человѣческая.

«Ни передъ кѣмъ не обнажай ни одного члена своего; не приближайся ни къ чьему тѣлу, не позволяй, чтобы и къ твоему приблизился кто» (Ис. Сир., IX). «Съ отрокомъ совсѣмъ не говори, ибо иначе онъ будетъ тебѣ въ преткновеніе. Не бери за руку подлѣ тебя стоящаго брата и не касайся ланитъ его, старше ли онъ или моложе тебя».—«Женщинѣ не позволяй приблизиться къ тебѣ и не потерпи, чтобы она вошла въ твою келью, потому что за нею идетъ буря помысловъ».—«Съ женщиной не ѣшь вмѣстѣ» (Антон. Вел.). «Лучше тебѣ принять смертоносный ядъ, нежели ѣсть вмѣстѣ съ женщиной, хотя это будетъ матерь или сестра твоя. Лучше тебѣ жить вмѣстѣ со зміемъ, нежели спать и лежать подъ однимъ покровомъ вмѣстѣ съ юнымъ, хотя это будетъ братъ твой по плоти» (Ис. Сир., IX).—«Двое не спите на одной рогожѣ, хотя бы это былъ отецъ или братъ твой» (Ант. Вел.).—«Можно осквернить тѣло и однимъ осяза-

ніемъ; помни того, кто обвилъ руку свою краемъ одежды, когда несъ престарѣлую мать» (Лѣств., XV).

Въ самыхъ чудовищныхъ оргіяхъ язычества углублялась ли половая гнусность до такой бездонной метафизики?

«Не забывайся, юноша. Я видѣлъ, что иные пламенно молились о своихъ возлюбленныхъ, будучи движимы духомъ блуда, и думали, что они исполняютъ долгъ памяти и законъ любви». Отъ нечистаго прикосновенія сына къ тѣлу матери до небеснаго лобзанія Данте и Беатриче—весь полъ вытравленъ.

Но и въ этомъ вытравленномъ полѣ тлѣетъ искра, отъ которой можетъ вспыхнуть адскій пожаръ.

Св. Антоній, столѣтній старецъ, у котораго «въ лицѣ нѣтъ и двухъ перстовъ», храпитъ, какъ дикій звѣрь во время случки, передъ шелестящими юбками царицы Савской. «Если бы женщины сами прибѣгали къ мужчинамъ, то не спаслась бы никакая плоть,—признается Лѣствичникъ.—Боримый симъ духомъ, во время брани, ощущаетъ тѣлесное разжженіе, подобное огню отъ распаленной печи; не боится Бога, вмѣняетъ ни во что воспоминаніе о мукахъ ада, молитвы гнушается и дѣлается какъ бы изступленнымъ, будучи упоенъ всегдашнею страстною похотью къ словеснымъ и безсловеснымъ тварямъ, такъ что, если бы не прекращались дни брани, то не могла бы спастись никакая душа». Это вопль всей распинаемой плоти міра.

Таинство брака находится въ такомъ же зіяющемъ противорѣчіи съ христіанскою святостью, какъ Таинство Крови и Плоти. Женихомъ названъ Христосъ, а сдѣланъ скопцомъ.

И здѣсь, въ полѣ, такъ же какъ во всей плоти, христіанство—не свѣтъ, а тѣнь отъ свѣта Христова.

## V.

КАКЪ плоть и полъ, тайна одного и двухъ, такъ и общественность, тайна трехъ, человѣческой множественности, въ христіанство не вмѣщается.

Не внѣшнее, принудительное, безличное соединеніе

людей въ родъ, народъ, государство,—а внутреннее, свободное соединеніе человѣческихъ личностей въ любви другъ къ другу и къ Богу, соединеніе, спаянное Плотью и Кровью въ новое реальное Существо, въ живое вселенское Тѣло—Церковь, вотъ главное, что открылъ людямъ Христосъ. Какъ отдѣльные члены, органическія клѣточки, первыя малыя личинки, личики животной жизни, соединяются въ единое человѣческое тѣло, лицо и личность, такъ отдѣльныя человѣческія личности соединяются въ новое сверхорганическое, вселенское тѣло — вселенскій ликъ Богочеловѣчества. Откровеніе любви Христовой и есть откровеніе объ этомъ законѣ сверхорганическаго мірового развитія. Отъ Богочеловѣка къ Богочеловѣчеству—таковъ путь, указанный Христомъ.

Христіанство, вступивъ на этотъ путь, почти тотчасъ остановилось и повернуло назадъ—отъ соединенія къ уединенію, отъ міра къ пустынѣ, отъ Богочеловѣчества къ Богу безъ человѣчества.

*Заповѣдь новую даю вамъ: да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ.* Двѣ заповѣди, ветхія, разъединенныя или, по крайней мѣрѣ, несоединенныя—любовь къ Богу и любовь къ человѣку—Христосъ впервые соединилъ окончательно въ новую заповѣдь единой любви къ Богу и къ человѣку. Въ этомъ соединеніи вся подлинная сущность, вся новость Новаго Завѣта. Можно любить Бога только въ человѣкѣ, можно любить человѣка только въ Богѣ; любовь ко Христу, Богочеловѣку, и есть послѣднее соединеніе любви къ Богу съ любовью къ человѣку.

Христіанство не исполнило, а нарушило эту заповѣдь о любви единой. Поскольку въ христіанствѣ Богъ, безплотный чистый Духъ, противоположенъ нечистой плоти человѣческой, постольку и любовь къ Богу противоположна любви къ человѣку. Чѣмъ дальше отъ людей, тѣмъ ближе къ Богу; совсѣмъ безъ людей—совсѣмъ въ Богѣ. Человѣкъ въ Богѣ одинъ—монахъ, отшельникъ—таковъ совершенный образъ христіанской святости.

«*Почему Господь нашъ, для уподобленія нашего величію Отца небеснаго, назначилъ намъ милосердіе, иноки же предпочитаютъ милосердію безмолвіе?*»—спрашиваетъ Исаакъ

Сиріянинъ. Неимовѣрный вопросъ, который значитъ: почему Христова заповѣдь любви къ людямъ въ Богѣ, послѣдняго соединенія людей въ Богѣ отмѣняется христіанскою заповѣдью любви къ Богу помимо людей, послѣдняго уединенія человѣка въ Богѣ? или, другими словами: почему христіанствомъ Христосъ отмѣняется?

Неимовѣрный вопросъ. А между тѣмъ съ этого-то вопроса и начинается вся лѣстница христіанской святости.

Въ отвѣтѣ указываются двѣ ступени совершенства, низшая и высшая; на низшей—«безмолвіе», уединеніе, любовь къ Богу приносится въ жертву любви къ людямъ, на высшей—любовь къ людямъ—любви къ Богу. Но въ обоихъ случаяхъ, нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что одна любовь должна быть принесена въ жертву другой, и что тутъ, повторяю, антиномія неразрѣшимая.

«Ежели милосердіе, или любовь, или жалость препятствуютъ твоему безмолвію, обращаютъ око твое на міръ, воскрешаютъ тебя для міра,—то да погибнетъ такая правда. *Ибо совершать дѣла любви есть назначеніе людей мірскихъ, а если и монаховъ, то недостаточныхъ*, не пребывающихъ въ совершенномъ безмолвіи. Неприлично намъ, оставивъ небесное дѣланіе, держаться мірского. Житіе иноческое подобно ангельскому».—«*Заботящійся о своей одной душѣ, не сможетъ заботиться и о другихъ*.—Если ты намѣренъ держаться безмолвія, будь подобенъ херувимамъ, которые не имѣютъ никакого попеченія житейскаго, и не думай, что, кромѣ тебя и Бога, есть кто-либо другой на землѣ, о комъ бы заботиться тебѣ. Ежели не ожесточитъ кто сердца своего и не будетъ съ усиліемъ удерживать милосердіе, то не можетъ пребывать въ безмолвіи» (Ис. Сир., XIV).

Такъ вотъ какимъ усиліемъ восхищается царство Божіе—усиліемъ не любить. Нелюбовь къ людямъ и есть любовь къ Богу; ожесточеніе сердца къ людямъ и есть христіанская святость.

«Когда придетъ тебѣ мысль позаботиться о чемъ-либо подъ предлогомъ добродѣтели и тѣмъ возмутить безмолвіе, которое у тебя въ сердцѣ, тогда скажи этой мысли такъ: прекраснъ путь любви, прекрасно дѣло милосердія ради

Бога; но я ради Бога же не хочу этого» (Ис. Сир., XIV).—«Возлюби безмолвіе гораздо больше всякихъ дѣлъ» (Ис. Сир., XV).—«Бездѣйственность безмолвія возлюби болѣе, нежели насыщеніе алчущихъ въ мірѣ и обращеніе многихъ народовъ къ поклоненію Богу. Лучше тебѣ самого себя разрѣшить отъ узъ грѣха, нежели рабовъ освобождать отъ рабства» (Ис. Сир., VI).

Понятно, почему христіанство, за все свое существованіе, пальцемъ не двинуло для общественнаго блага людей, для ихъ спасенія отъ рабства и голода. *Я былъ голоденъ, и вы не накормили Меня. Я былъ въ темницѣ, и вы не посѣтили Меня.* Голодъ, рабство, войны, всѣ злодѣянія и ужасы міровой исторіи проходили мимо святыхъ. Погибай міръ, только бы святымъ спастись. Не страшно смотрѣть на гибель міра, а полежать съ отцомъ или братомъ на одной рогожѣ, съѣсть полтора сухаря вмѣсто одного—страшно.

«Блаженъ, кто одинъ ѣстъ хлѣбъ свой. Въ которые дни имѣю бесѣду съ кѣмъ-либо, въ тѣ дни съѣдаю по три или по четыре сухаря; и если стану принуждать себя къ молитвѣ, то не имѣю дерзновенія къ Богу и не могу устремить къ Нему мысли. Когда же разлучусь съ людьми на безмолвіе, то въ первый день принуждаю себя съѣсть полтора сухаря, во второй—одинъ, а какъ скоро утвердится умъ мой въ безмолвіи, усиливаюсь съѣсть одинъ цѣльный сухарь и не могу; и тогда дерзновенно бесѣдую съ Богомъ. Если же, во время безмолвія, случится кому придти и говорить со мною, хотя одинъ часъ, то невозможно мнѣ тогда не прибавить пищи, не оставить чего изъ правила, не разслабѣть умомъ къ созерцанію Божественнаго Свѣта» (Ис. Сир., VIII).—«Какъ иней сжигаетъ едва выходящую изъ земли зелень, такъ свиданіе съ людьми сжигаетъ корень ума, начавшій производить злакъ добродѣтели» (Ис. Сир., XIX). — «На людей мірскихъ вредно смотрѣть даже издали» (Ис. Сир., XXXVI).

Ежели съ любовью къ Богу соединима вообще какая-либо любовь къ людямъ, то лишь созерцательная, бездѣйственная.

«Старецъ, спрошенный: что такое сердце милующее?—отвѣтилъ: сердце, горящее о всей твари — о людяхъ, о

птицахъ, о животныхъ, о демонахъ. При воспоминаніи о нихъ или при воззрѣніи на нихъ глаза источаютъ слезы. Отъ великой жалости умиляется сердце и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемыхъ тварью. А по сему и о врагахъ истины и о собственныхъ врагахъ ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы сохранились и были помилованы; а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостью, какая безмѣрно возбуждается въ сердцѣ святого до уподобленія въ семъ Богу» (Ис. Сир., XVIII).

Только такая любовь съ высоты полета «херувимскаго»—любовь къ людямъ, которая смѣшиваетъ ихъ съ «естествомъ пресмыкающихся», не нарушаетъ любви къ Богу. При такой любви можно плакать надъ погибшею букашкою, надъ сломаннымъ цвѣткомъ — и пальцемъ не двинуть для гибнущаго брата — человѣка или даже всего человѣчества: вѣдь ежели я двину пальцемъ, то придется, съѣвъ лишній сухарь, лишиться «дерзновеннаго собесѣдованія съ Богомъ». При такой любви къ людямъ можно исходить слезами въ пустынѣ наединѣ съ Богомъ; но, только что издали увидѣлъ лицо, услышалъ голосъ человѣческій, — слезы высохли, сердце ожесточилось, и любящій бѣжитъ отъ любимаго.

— «Остановись, отецъ, ради Бога! Спѣшу за тобой!»— кричалъ кто-то святому. — «И я ради Бога бѣгу отъ тебя», отвѣчалъ тотъ (Ис. Сир., XIV).— «Авва Арсеній предавался бѣгству и не останавливался, встрѣчая кого-либо. Авва же Ѳедоръ, если встрѣчалъ кого, то встрѣча его была, какъ мечъ» (Ис. Сир., XXIII).—«Хочешь ли пріобрѣсти любовь къ ближнему? Удались отъ него, и тогда возгорится въ тебѣ пламень любви» (Ис. Сир., XXIII).—«Кто омертвѣлъ сердцемъ для своихъ ближнихъ, для того мертвъ сталъ діаволъ» (Ис. Сир., XXXIX).

«Однажды нѣкто изъ отцовъ пришелъ видѣть Авву Арсенія (Великаго), и старецъ отворилъ дверь, (?)думая, что это служитель его; но когда увидѣлъ, кто былъ пришедшій,—палъ на лицо свое и, долго умоляемый встать, послѣ увѣренія пришедшаго, что приметъ благословеніе и тотчасъ уйдетъ, святой отказывался встать, говоря: «не

встану, пока не уйдешь». И дѣлалъ это блаженный для того, чтобы, если однажды подастъ имъ руку, снова не возвратились къ нему. Когда же авва Макарій укорилъ авву Арсенія, сказавъ: «что ты бѣгаешь отъ насъ?» — старецъ представилъ ему дивное и достойное похвалы оправданіе, отвѣтивъ: «Богу извѣстно, что люблю васъ, но *не могу быть вмѣстѣ и съ Богомъ, и съ людьми*». И сему чудному вѣдѣнію наученъ онъ не инымъ кѣмъ, но Божіимъ гласомъ, ибо сказано было ему: *бѣгай, Арсеній, людей и спасешься* (Ис. Сир., XXIII).

На вопросъ о томъ, почему Христосъ заповѣдалъ любовь, соединяющую людей въ Богѣ, а христіанство предпочитаетъ любовь уединяющую, святой отвѣчаетъ: не могу быть вмѣстѣ и съ Богомъ, и съ людьми. Но вѣдь это значитъ: не могу любить вмѣстѣ Бога и человѣка, не могу любить Богочеловѣка, не могу любить Христа.

Ежели нѣкій авва Агаѳонъ желалъ взять у прокаженнаго тѣло, а ему дать свое, то, послѣ этого обмѣна тѣлами, ихъ душамъ все-таки нечего бы дѣлать вмѣстѣ: обмѣнялись и разошлись, чтобы каждому спасаться въ одиночествѣ.

«Знаемъ и о другомъ нѣкоемъ святомъ, что братъ его сдѣлался боленъ и заключенъ былъ въ своей келіи. А такъ какъ святой, во все время болѣзни брата, превозмогалъ свое милосердіе и не приходилъ повидаться съ нимъ, то больной, приближаясь къ исшествію своему изъ жизни, послалъ сказать ему: «если ты не приходилъ ко мнѣ донынѣ, то приди теперь, чтобы видѣть мнѣ тебя прежде отшествія моего изъ міра, или приди, хотя ночью, и я поцѣлую тебя и почію». Но блаженный даже и въ тотъ часъ, когда сама природа требуетъ нашего сострадавія другъ къ другу, не согласился и сказалъ: «ежели пойду къ нему, то не буду чистъ сердцемъ моимъ передъ Богомъ, потому что не радѣлъ посѣщать братій духовныхъ, естество же предпочелъ Христу».—И братъ умеръ, а онъ не видалъ его» (Ис., XXIII).

Хочется кричать отъ ужаса. Что же это такое? Ангельская любовь къ Богу или дьявольская жестокость къ человѣку? Вѣдь покинутый братъ умеръ, убитый, можетъ быть, съ проклятіемъ святому убійцѣ, который убилъ его во имя Христа.

И не образъ ли всего грѣшнаго міра, этотъ братъ, покинутый братомъ? Міръ сказалъ христіанству: приди ко мнѣ, хоть ночью, и я поцѣлую тебя и умру. Но христіанство отвѣтило: если приду къ тебѣ, не будетъ сердце мое чисто передъ Богомъ. И міръ погибъ, а христіанство не пошло къ міру.

Теперь понятно, почему отшатнулся онъ отъ христіанства, какъ бы говоря: если ты свято, я проклятъ; если я святъ, ты проклято; но нельзя намъ быть вмѣстѣ.—И, дѣйствительно, міру ничего не оставалось дѣлать, какъ или не быть, принявъ, или быть, отвергнувъ христіанство. Онъ сдѣлалъ послѣднее и хорошо сдѣлалъ, ибо, если *весь* Христосъ — въ христіанствѣ, и *все* христіанство—во Христѣ, то міръ не могъ спастись Христомъ, а могъ только спастись отъ Христа. Слова эти — кощунство; но не большее ли кощунство утверждать, что нѣтъ ничего во Христѣ, кромѣ христіанства?

Понятно и то, почему христіанство вѣчно строило, но никогда не могло построить церкви. Нельзя строить зданія, складывая камни во внѣшнемъ порядкѣ и не соединяя ихъ внутреннею скрѣпою; нельзя создать реальнаго тѣла, утверждая силу не взаимнаго притяженія, а взаимнаго отталкиванія, не центростремительность, а центробѣжность частицъ.

«Бѣгай, Арсеній, людей и спасешься», — на этомъ одинокомъ, личномъ спасеніи нельзя построить спасенія церковнаго, общественнаго. Одинъ за всѣхъ спасается, всѣ за одного погибаютъ.

Къ тому же церковь строилась не въ сіяющемъ средоточіи, а на сумеречныхъ окраинахъ святости. Въ средоточіи—пустыня, уединеніе; а на окраинахъ, въ «міру»—соединеніе церковное. Что поплоше, то въ церковь, а что получше, то вонъ. Такимъ образомъ, создалась она не изъ твердыхъ камней, черныхъ алмазовъ, а изъ мягкой трухи, мусора святости. Можно было кое-какъ слѣпить изъ этого мусора пышную римско-византійскую декорацію, но истинную церковь вселенскую нельзя было создать.

За неимѣніемъ внутренняго соединенія, пришлось прибѣгнуть къ внѣшней скрѣпѣ — древне-римскому желѣзу

государственному. Константинъ Равноапостольный наложилъ на церковь эту скрѣпу. Но тогда міръ отшатнулся отъ христіанства и государство отъ церкви, тогда скрѣпа лопнула, и церковь начала разваливаться. И уже ничто не остановитъ ея разрушенія, по слову Господа: *не останется здѣсь камня на камнѣ, все будетъ разрушено.*

Тотъ, для кого церковь Христова есть церковь христіанская, не можетъ, при видѣ этого разрушенія, не прійти въ отчаяніе и не усомниться въ пророчествѣ: *созижду церковь Мою, и врата адовы не одолѣютъ ее.* Но для тѣхъ, кто вѣритъ въ грядущую церковь Христову, нынѣшняя христіанская государственная церковность есть камень, которымъ заваленъ гробъ Христа, Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ: если гробовый камень рушится, значитъ—Христосъ воскресъ.

## VI.

Чтобы узнать до конца, что такое христіанская святость, надо знать, что такое христіанскій святой. Чтобы увидѣть реальную силу метафизическаго начала, надо видѣть, какъ это начало дѣйствуетъ на живую человѣческую личность.

Древнія житія святыхъ для этого недостаточны. Иконописные лики въ тускло мерцающихъ вѣнчикахъ смотрятъ на насъ, какъ неземныя видѣнія, существа иного міра, несоизмѣримаго съ нашимъ, такъ что намъ почти невозможно повѣрить, что это такіе же люди изъ плоти и костей, какъ мы. Отъ насъ нѣтъ путей къ нимъ, отъ нихъ—къ намъ. Глядя на нихъ, мы умиляемся или ужасаемся, но дѣлать съ ними намъ нечего, мы не можемъ и даже не хотимъ уподобиться имъ, какъ не можемъ и даже не хотимъ летать. Къ тому же все это для насъ прошлое: святыхъ нѣтъ больше. Тутъ что-то истощилось, изсякло навѣки въ самомъ источникѣ святости.

Святыхъ больше нѣтъ и, по всей вѣроятности, уже не будетъ, по крайней мѣрѣ, *точно такихъ, какъ были*, а вѣдь тутъ малѣйшая неточность, отступленіе отъ иконописнаго подлинника, «типикона», есть уже нарушеніе

всей христіанской святости, этого совершеннаго подобія, «преподобія» образовъ человѣческихъ образу Божьему.

Ихъ нѣтъ. Но вотъ послѣдній изъ нихъ, ближайшій къ намъ, не только по мѣсту и времени — онъ жилъ почти рядомъ съ нами, почти среди насъ, — но и по глубочайшему сродству духовному. Въ этомъ иконописномъ ликѣ мы узнаемъ почти наше лицо, можетъ быть, самое родное, самое русское изъ русскихъ, во всякомъ случаѣ, не менѣе, чѣмъ лицо Пушкина, Гоголя, Достоевскаго, Л. Толстого. Житіе Серафима для насъ,—не легенда, даже не исторія, а почти сегодняшняя дѣйствительность, дневникъ очевидцевъ. Онъ—мы, только въ иномъ измѣреніи; и мы можемъ прослѣдить, какъ онъ отдѣляется отъ нашихъ трехъ измѣреній и входитъ въ недоступное намъ, «четвертое», — какъ образъ человѣческій входитъ въ образъ Божій, въ икону. Можемъ почти прикоснуться руками къ сіяющему нимбу этой иконы. Почти на уровнѣ нашего зрѣнія—послѣдняя вѣтвь съ послѣдними плодами тысячелѣтняго дерева, чьихъ корней мы уже не видимъ; зато плодъ мы не только видимъ, но и можемъ вкусить отъ него, чтобы по вкусу одного судить обо всѣхъ.

Постараемся же найти себя въ немъ, три измѣренія нашего міра—въ четвертомъ, «не отъ міра сего». Каковъ судъ надъ нами, грѣшными, всѣхъ святыхъ и всей христіанской святости,—пусть намъ скажетъ этотъ послѣдній святой.

## VII.

«Я всю монастырскую жизнь прошелъ и никогда, ниже мыслью, не выходилъ изъ монастыря. Нѣтъ лучше монашескаго житія, нѣтъ лучше!»

Онъ еще въ младенчествѣ посвященъ былъ Матери Божіей. Семнадцати лѣтъ рѣшилъ постричься и отъ семнадцати до семидесяти, до самой смерти, не выходилъ изъ монастыря. Пустынька, въ которой онъ спасался, была въ дремучемъ сосновомъ лѣсу, на берегу рѣчки Саровки, на холмѣ, въ пяти-шести верстахъ отъ монастыря, на восходъ зимняго солнца; одна хата съ печкою; вокругъ

пу́стыньки онъ устроилъ себѣ огородъ съ пчельникомъ и обнесъ все заборомъ.

Современникъ екатерининскаго вѣка, великой революціи, наполеоновскихъ войнъ, двѣнадцатаго года, декабристовъ — на всѣ эти событія не отозвался онъ ничѣмъ; всѣ они прошли мимо него, какъ тѣни лѣтнихъ облаковъ.

«Стяжавшій совершенную любовь къ Богу существуетъ въ жизни сей такъ, какъ бы не существовалъ»,— говаривалъ Серафимъ.—Онъ, дѣйствительно, и «не существовалъ въ жизни сей»—у него собственно и не было жизни, а было только «житіе». И ничѣмъ не отличается это житіе русскаго святого въ XIX вѣкѣ отъ житій синайскихъ и ѳиваидскихъ отцовъ въ V или VI вѣкахъ. Время для него остановилось, исторія кончилась, или, вѣрнѣе, никогда не начиналась.

Духъ Божій и духъ тьмы столкнулись, какъ два урагана, въ крутящемся смерчѣ революціи, и рушились царства, гибли народы, а онъ стоялъ тысячу дней на камнѣ въ безмолвной молитвѣ. Люди боролись съ людьми за будущность міра, а онъ боролся съ бѣсами за себя одного.

Неземныя видѣнія — единственныя событія земного житія Серафимова. Трижды являлась ему Царица Небесная и каждый разъ повторяла, указывая на него: «Сей отъ рода нашего». Онъ любилъ икону Умиленіе Божіей Матери, «всѣхъ радостей радость»; передъ этою иконой «на колѣночкахъ, во время молитвы, батюшка и отошелъ, какъ будто и не умеръ». Отъ упавшей свѣчки загорѣлась келья, но тѣло почившаго старца не тронулъ огонь; истлѣли только страницы книги, на которую онъ склонился лицомъ, какъ будто уснулъ, съ крестообразно-сложенными руками. Такова была огненная кончина Серафима—Огненнаго.

Жилъ, какъ будто не жилъ, умеръ, какъ будто не умеръ. Пролетѣлъ сквозь тьму земную свѣтлымъ ангеломъ, и, глядя вслѣдъ ему, мы только можемъ сказать: «сей не отъ рода нашего».

Однажды четыре сестры провожали батюшку въ пу́стыньку и, тихонько идучи за нимъ, говорили вполголоса: «Глядите-ка, чулочки у батюшки спустились, а ноженьки-то какія бѣлыя!» Остановившись вдругъ, о. Се-

рафимъ приказалъ имъ идти впередъ, а самъ пошелъ сзади. «Идемъ это мы лугомъ, — разсказываетъ сестра Анна, — трава зеленая да высокая такая. Оглянулись, глядимъ, а батюшка и идетъ на аршинъ выше земли, даже не касаясь травы. Перепугались мы, заплакали и упали ему въ ножки, а онъ и говоритъ намъ: «Радости мои, никому о семъ не повѣдайте, пока я живъ, а послѣ моего отшествія отъ васъ, пожалуй, и скажите».

Все житіе Серафима и есть хожденіе по воздуху, «на аршинъ отъ земли»—такое легкое, что тонкія травы не гнутся подъ нимъ, прозрачныя звѣзды одуванчиковъ не осыпаются. И ножки у него бѣлыя, потому что земли не касались, въ землѣ не запачкались. А мы, тяжелые, усталые, по землѣ влачащіеся, съ ногами, въ земной грязи увязающими, израненными, окровавленными, можемъ только смотрѣть на это неземное видѣніе и пугаться, и плакать, какъ бѣдныя сестры Дивѣевскія.

«Аршинъ отъ земли» между нимъ и нами, между грѣшною землею и безземною святостью—вотъ несоизмѣримость двухъ порядковъ, которая составляетъ сущность христіанства. Мы не сомнѣваемся, что Серафимъ обладалъ реальною силой, которая побѣждала, если не физическое, то метафизическое притяженіе земли; но онъ обладалъ этою силой *одинъ для себя* и сообщить ее другимъ не могъ. Чтобы подняться *надъ* землею, онъ долженъ былъ оттолкнуться *отъ* земли, — оттолкнуть отъ себя землю; но привлечь ее къ себѣ, поднять за собою не могъ. Онъ возвышался, а земля унижалась; и чѣмъ выше онъ, тѣмъ ниже земля. Его подъемъ—провалъ земли. И то, что дѣлалъ онъ, послѣдній святой, дѣлаетъ вся христіанская святость.

Въ другой разъ, подходя къ дальней батюшкиной пустынькѣ по дремучему лѣсу, старица Матрена увидѣла вдругъ о. Серафима, сидящаго на колодѣ, а возлѣ него медвѣдя. Матрена обмерла отъ страха, закричала во весь голосъ: «Батюшка, смерть моя!»—и упала. О. Серафимъ, услыша голосъ ея, ударилъ звѣря и махнулъ ему рукой. Тогда медвѣдь, какъ разумный, пошелъ въ ту сторону, куда махнулъ старецъ — въ чащу лѣса. Но Матрена продолжала кричать: «Ой, смерть моя!» О. Се-

рафимъ подошелъ къ ней и сказалъ: «Нѣтъ, матушка, это не смерть, а радость». И повелъ ее къ колодѣ, на которой сидѣлъ; помолившись, усадилъ ее и самъ сѣлъ рядомъ. Не успѣли они сѣсть, какъ тотъ же медвѣдь вышелъ изъ лѣсу и, подойдя къ о. Серафиму, легъ у ногъ его. «Я же, находясь вблизи такого страшнаго звѣря,— разсказываетъ Матрена,—сначала была въ великомъ трепетѣ, но потомъ, видя, что о. Серафимъ обращается съ нимъ, какъ съ кроткой овечкой, и даже кормитъ его изъ рукъ хлѣбомъ, который принесъ въ сумкѣ, начала мало-по-малу оживотворяться вѣрой. Особенно чуднымъ казалось мнѣ лицо великаго отца моего: оно было свѣтло, какъ у ангела, и радостно. Наконецъ, когда я совершенно успокоилась, а старецъ скормилъ почти весь хлѣбъ, онъ подалъ мнѣ остальной кусокъ и велѣлъ самой покормить медвѣдя. Но я отвѣчала:

— Боюсь, батюшка, онъ и руку мнѣ отъѣстъ.

Старецъ же посмотрѣлъ на меня, улыбнулся и сказалъ:

— Нѣтъ, матушка, вѣруй, что не отъѣстъ руки твоей.

Тогда я взяла хлѣбъ и скормила его весь съ такимъ утѣшеніемъ, что желала бы еще кормить его, ибо звѣрь былъ кротокъ и ко мнѣ, грѣшной, за молитвы о. Серафима.

Видя меня спокойною, о. Серафимъ сказалъ:

— Помнишь ли, матушка, у преподобнаго Герасима на Іорданѣ левъ служилъ, а убогому Серафиму медвѣдь служитъ. Вотъ и звѣри слушаютъ насъ, а ты, матушка, унываешь. А о чемъ намъ унывать? Вотъ если бы я взялъ съ собою ножницы, то остригъ бы его.

Тогда я въ простотѣ сказала:

— Батюшка, что, если этого медвѣдя увидятъ сестры; вѣдь онѣ умрутъ отъ страха?

Но онъ отвѣчалъ:

— Нѣтъ, матушка, сестры его не увидятъ.

— А если кто-нибудь заколетъ его?—спросила я.— Мнѣ жаль его...

— Нѣтъ, и не заколютъ: кромѣ тебя никто его не увидитъ.

Я еще думала, какъ разсказать мнѣ сестрамъ объ этомъ страшномъ чудѣ.

— Нѣтъ, матушка,—отвѣтилъ о. Серафимъ на мои мысли,—прежде 11 лѣтъ послѣ моей смерти никому не повѣдывай, а тогда воля Божія откроетъ — кому сказать».

«У всякой твари человѣку смиренному соблюдается честь,—говоритъ Исаакъ Сиріянинъ.—Приближается ли онъ къ свирѣпымъ звѣрямъ, едва только обратятъ взоръ свой на него, укрощается свирѣпость ихъ—и подходятъ къ нему, какъ къ своему владыкѣ, поникаютъ главами, лижутъ руки и ноги его, потому что учуяли благоуханіе, которое исходило отъ Адама до грѣхопаденія, когда звѣри собраны были къ нему и онъ нарекалъ имъ имена въ раю. Это отнято у насъ, но обновилъ и возвратилъ намъ Христосъ. *Симъ-то и помазано благоуханіе человѣческаго рода*».

Вотъ гдѣ христіанская святость выходитъ изъ своихъ предѣловъ, какъ бы переливается чрезъ край. Вотъ гдѣ нарушается реальнымъ воплощеніемъ, физикой метафизика христіанской святости. По метафизикѣ, все плотское противоположно духовному, все человѣческое и тѣмъ болѣе звѣрское — Божескому; недаромъ въ ликѣ діавольскомъ чудится ликъ звѣриный. Какое же соединеніе человѣка со звѣремъ въ Богѣ? Но вотъ св. Герасимъ со львомъ, св. Серафимъ съ медвѣдемъ — свѣтлый ликъ ангельскій рядомъ съ темнымъ ликомъ звѣринымъ — что это значитъ? Можетъ быть, сами святые не знаютъ. Тутъ вообще вся христіанская святость болѣе значитъ, чѣмъ знаетъ; болѣе вѣщаетъ, чѣмъ вѣдаетъ.

Христосъ въ пустынѣ *былъ со звѣрями*. Это въ началѣ, а въ концѣ: *проповѣдуйте Евангеліе всей твари.—Ибо вся тварь совокупно стенаетъ, ожидая откровенія сыновъ Божіихъ.*—Богочеловѣкъ искупилъ человѣчество, Богочеловѣчество искупитъ всю тварь.

Но въ христіанской святости, это—еще не откровеніе, а чаяніе; не тѣло, а тѣнь; не заря, а зарница. То древнее помазаніе, «райское благоуханіе человѣческаго рода», которому повинуется тварь, возвращено хри-

стіанствомъ лишь каждому человѣку въ отдѣльности, поскольку онъ «святъ», а не всему человѣчеству, не всему міру.

## VIII.

«МІРЪ есть область иного, то-есть князя вѣка сего,—говоритъ Серафимъ.—Не освободясь отъ міра, душа не можетъ любить Бога. Нельзя вполнѣ отречься отъ міра, оставаясь въ мірѣ. Чтобы ощутить свѣтъ Христовъ, надобно отвлечь себя отъ видимыхъ предметовъ, не имѣть въ себѣ никакихъ чувственныхъ представленій, какъ бы скрыться въ сердцѣ земли. Должно быть ко всему мертвымъ. Другого пути нѣтъ».

Богъ безъ міра или міръ безъ Бога; духъ безъ плоти или плоть безъ духа. «Духъ долженъ обитать какъ бы въ безтѣлесномъ тѣлѣ».—«Человѣкъ по тѣлу подобенъ зажженной свѣчѣ. Свѣча сгоритъ и человѣкъ умретъ. Но душа безсмертна».

Если безсмертна только душа, то что̀ значитъ воскресеніе плоти? Безсмертіе души знали Платонъ и Сократъ. Чтобы открыть людямъ эту старую истину или, вѣрнѣе, старую ложь—потому что полуистина и есть ложь—не зачѣмъ было являться Христу.

И ежели весь міръ есть «область иного», царство діавола, то что значитъ: *Богъ такъ возлюбилъ міръ, что Сына Своего Единороднаго отдалъ за міръ?* Богъ возлюбилъ царство діавола? Богъ отдалъ Сына діаволу? Эти неразрѣшимыя антиноміи, какъ желѣзо гвоздное, пронизывали нѣкогда все христіанство. Но желѣзо притупилось, вросло въ тѣло и уже почти не ранитъ его, даже почти не чувствуется. Глубина противорѣчія сдѣлалась плоскостью. И если бы еще тысячелѣтія прошли, христіанство не сдвинулось бы съ этой плоскости.

Какъ въ созерцаніи, такъ и въ дѣланіи метафизика христіанской святости ни на одинъ волосокъ не подвинулась—отъ Герасима со львомъ до Серафима съ медвѣдемъ. «Самъ себя убиваю, потому что не могу жить нечисто». Этотъ завѣтъ первыхъ святыхъ исполнятъ послѣдніе.

Два съ половиною года Серафимъ питался травою *снитью*. «Ты знаешь снитку? Я рвалъ ее да въ горшочекъ клалъ; немного вольешь, бывало, въ него водицы и поставишь въ печку—славное выходило кушанье. На зиму снитку сушилъ и этимъ питался». Отъ истощенія заболѣлъ водяною болѣзнью. Все тѣло распухло. Три года пролежалъ въ постели, едва не умеръ, но отъ лѣченія отказывался. Наконецъ, Божья Матерь явилась ему въ видѣніи и коснулась жезломъ бедра его. «У меня на томъ мѣстѣ, на правомъ бедрѣ-то и сдѣлалось углубленіе, вода-то вся въ него и вытекла; а рана пребольшая была, и до сихъ поръ яма-то цѣла, матушка, погляди-ка, дай ручку».—«И батюшка самъ, бывало, возьметъ, да и вложитъ мою руку въ яму, и велика же она была у него, такъ вотъ весь кулакъ и взойдетъ».

Но главную помощь въ борьбѣ съ плотью оказали ему разбойники, которые однажды въ лѣсу избили его почти до смерти: голова была проломлена, ребра перебиты, грудь оттоптана, все тѣло покрыто смертельными ранами; удивлялись, какъ могъ онъ остаться въ живыхъ.

Еще раньше, придавленный упавшимъ деревомъ, сгорбился. Послѣ нападенія разбойниковъ, отъ побоевъ, ранъ и болѣзни, эта сгорбленность увеличилась. Нѣкогда высокаго роста, двухъ аршинъ восьми вершковъ, сдѣлался теперь низенькимъ, какъ бы вросшимъ въ землю, ходилъ, наклонившись впередъ и подпираясь топоромъ, мотыкою или палкою. «Такъ эта согбенность и осталась на всю жизнь его вѣнцомъ побѣды великаго подвижника надъ діаволомъ», заключаетъ Лѣтопись.

Но и этою побѣдою не удовольствовался, продолжалъ гнуть согбенную плоть все ниже и ниже, топтать ее, какъ побѣдитель топчетъ врага.

На обоихъ плечахъ носилъ желѣзныя вериги съ подвѣшенными крестами, однѣ спереди, другія—сзади, и еще желѣзный поясъ. Въ сильные морозы, чтобы желѣзо не жгло тѣла, накладывалъ на грудь чулокъ или тряпку. Въ баню совсѣмъ не ходилъ. Жилъ въ нетопленной кельѣ зимою; лѣтомъ, собирая мохъ съ болота для удобренія огородныхъ грядъ, раздѣвался до нага, «препоясавъ чресла свои», и насѣкомыя жалили голое

тѣло, такъ что оно опухало, синѣло, запекалось кровью. «Разъ прихожу къ батюшкѣ въ пустыньку, а у него на лицѣ мухи, кровь ручьями бѣжитъ по щекамъ. Мнѣ жаль его стало, хотѣла спугнуть ихъ, а онъ говоритъ: «Не тронь ихъ, радость моя, всякое дыханіе да хвалитъ Господа».

Таково истинное самоумерщвленіе святыхъ — самоубійство не мечомъ, а мушиными жалами.

И послѣ всѣхъ этихъ подвиговъ, кажется, не достигъ покоя. Незадолго до смерти повторялъ, указывая на небо, какъ будто тихо стоналъ, изнемогая отъ безконечной усталости: «*Тамъ* лучше, лучше, лучше!» Не значитъ ли это, что и ему, святому, такъ же, какъ намъ, грѣшнымъ, было *здѣсь* плохо?

Передъ самою смертью уже ни съ кѣмъ не говорилъ, почти не выходилъ изъ кельи. Сидя на гробѣ, который приготовилъ для себя, и «помышляя о загробной участи всѣхъ людей вообще *и своей собственной*,—горько плакалъ». О чемъ?—*Тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ*.

Предсмертный плачъ Серафима напоминаетъ разсказъ о томъ аввѣ, который кормилъ леопарда изъ рукъ, а во время кончины былъ истязуемъ, какъ послѣдній изъ грѣшниковъ, и «осталось неизвѣстнымъ рѣшеніе суда». Неужели и Серафимъ, великій святой, плакалъ, какъ маленькія дѣти, отъ страха. Неужели и онъ сомнѣвался въ своемъ спасеніи?—*Кто же можетъ спастись*?—И что дѣлать мнѣ, грѣшному? Да и стоитъ ли что-нибудь дѣлать? Я, все равно, погибъ; и не я одинъ, а весь міръ. Это и значитъ: «Міръ есть область иного», то есть діавола; міръ есть побѣда діавола надъ Богомъ.

Тутъ какая-то страшная тѣнь въ сіяющей, какъ солнце, Серафимовой святости. Когда я смотрю на лицо его, я готовъ думать, что тѣнь во мнѣ, а не въ немъ, что въ глазахъ моихъ, ослѣпленныхъ солнцемъ, темнѣетъ. Но по мѣрѣ того, какъ я вглядываюсь въ лица людей, окружающихъ его, я начинаю различать на нихъ колебанія, мерцанія свѣта.

Въ Дивѣевской дѣвичьей общинѣ, которая находилась рядомъ съ Саровскимъ монастыремъ, и о которой Серафимъ особенно заботился, была начальница Ксенія Ми-

хайловна Кочеулова, старушка маленькая, сухонькая, подвижная и чрезвычайно строгая. «Станетъ выговаривать, думаешь, вотъ-вотъ убьетъ, сейчасъ умрешь».—Келейница Евдокія подпоясалась однажды двумя красными тесемочками. Увидала это матушка Ксенія. «Что это, говоритъ, вражью-то силу ты на себя надѣла?» Сняла съ нея тесемочки и сожгла въ печкѣ. Въ другой разъ сшили Евдокіи новую ряску, въ которой и пришла она въ церковь. Стоитъ, а матушка Ксенія своею клюшкою и достаетъ ее: «На что это, говоритъ, ты восемь-то бѣсовъ себѣ насадила? (то-есть восемь клиньевъ въ платьѣ). Ай-ай, всечестная Евдокіюшка, Бога ты не боишься. Выпори, выпори, матушка!»

У Ксеніи была больная дочка Оря. Кто то подарилъ ей чайникъ и чашечку. Узнала это Ксенія и разгнѣвалась. Оря обѣщала не дотрогиваться до нихъ, но матушка не успокоилась. «Что ты, что ты? Изъ нихъ хотя пить-то не будешь, Оря, все же соблазнъ-то какой! Утѣшь ты меня, старуху, Орюшка, разбей ты ихъ, матушка, да и черепки въ землю зарой. Можно вѣдь пить изъ деревянной или чугунной посудки, а то гляди-ка грѣхъ-то какой! Какое малодушіе!»

Вся радость міра для Ори въ этомъ чайникѣ и чашечкѣ. Не зарыла ли она въ землю съ черепками и бѣдное сердце свое? Это кажется жестокостью. Но вѣдь «кто не ожесточитъ сердца своего, тотъ не можетъ угодить Богу». За это святое жестокосердіе Серафимъ и считалъ матушку Ксенію «огненнымъ столпомъ отъ земли до неба, бичомъ духовнымъ».

Такъ судилъ о ней Серафимъ, а инымъ казалось, что матушка Ксенія, «не тѣмъ будь помянута, скупенька была».—«Всегда, бывало, бранила и выговаривала въ трапезѣ, что все-де скоро выходитъ, всего много надо,—разсказываетъ мать Каппитолина.—А чтобы послѣ трапезы да кому дать кусочекъ, и Боже упаси! Такъ строго заведено было, что, по правдѣ, частенько сестры-то другъ у друга хлѣбецъ тихонько брали (то-есть крали). Вотъ и узналъ это батюшка Серафимъ, да и потребовалъ ее къ себѣ. «Что это, матушка, я слышу, ты вволю не даешь поѣсть спротамъ». И пошелъ, и пошелъ. А она-

то такъ и сякъ оправдывалась передъ нимъ. А батюшка все свое: «Нѣтъ, говоритъ, нѣтъ, матушка, нѣтъ тебѣ отъ меня прощенія! Ты бы потихоньку давала, да не запирала, тѣмъ бы и спаслась». Матушка Ксенія такъ и ползала на колѣнкахъ у ногъ батюшки, но онъ со скорбію, грозно говорилъ: «Нѣтъ, матушка, нѣтъ тебѣ отъ меня прощенія!» Съ тѣмъ и ушелъ батюшка, не благословивъ матушку Ксенію. А она пришла, бѣдная, домой, вскорѣ начала хворать, зачахла и умерла».

За что же?

Когда она умирала, можетъ быть, вспомнилось ей, какъ много лѣтъ назадъ Анастасія, тогдашняя начальница, застала ее однажды собирающую сухія корки каши отъ трапезы: она размачивала ихъ въ водѣ, чтобы дать лишній разъ поѣсть своей голодавшей дѣвочкѣ Орѣ. Начальница осудила ее за то, что она нарушила постъ для больного ребенка—украла у Бога для человѣка. И Ксенія покаялась, исполнила завѣтъ святыхъ—«омертвѣла сердцемъ для своихъ близкихъ», стала «скупенька», и въ этой скупости сдѣлалась «столпомъ огненнымъ отъ земли и до неба, бичомъ духовнымъ», по признанію самого Серафима. За что же онъ осудилъ ее? «Потихоньку бы давала»,—крала бы у Бога «и тѣмъ бы спаслась». Но вѣдь тогда, при матушкѣ Анастасіи она и крала, да чуть не погибла; а теперь не крала и погибла совсѣмъ. Не довернешься—бьютъ и перевернешься—бьютъ. Людей полюбишь, Бога не долюбишь; Бога полюбишь, людей не долюбишь. А любить людей и Бога вмѣстѣ, съ этимъ и Арсеній Великій не справился—куда же матушкѣ Ксеніи?

Когда «ползающую на колѣнкахъ» Серафимъ оттолкнулъ ее отъ ногъ своихъ, какъ собаку, то она и умерла какъ собака, безъ ропота.—Ну, а если бы возроптала, потребовала у Бога суда на своего судью и убійцу?

Страшенъ судъ его надъ нею, но, можетъ быть, еще страшнѣе будетъ судъ ея надъ нимъ. И ужъ, конечно, спросятся на этомъ судѣ не только красныя тесемочки, разбитые чайникъ и чашечка, сухія корочки каши, но и весь міръ, вся плоть, вся земля—*Господня земля и что*

*наполняетъ ее, вселенная и все, живущее въ ней.*—Зачѣмъ землю Господню отдали діаволу?

«Какъ связать мнѣ плоть мою и судить ее? Не знаю. Она—и другъ мой, и врагъ мой; она помощница моя и соперница; она—заступница и предательница. Какое это во мнѣ таинство? Какое соединеніе противоположностей?»

Это противорѣчіе, это желѣзо гвоздное вросло въ тѣло христіанства и уже не убиваетъ его, а только дѣлаетъ «согбеннымъ». И если тѣло когда-нибудь выпрямится, то желѣзо пронзитъ сердце—и всему тѣлу, всему христіанству—конецъ.

## IX.

БРАКЪ и дѣвственность яснѣе всего обнаруживаютъ основное противорѣчіе въ метафизикѣ христіанской святости—у Серафима, послѣдняго святого, такъ же какъ у первыхъ.

Однажды, въ началѣ своего подвига, во время литургіи, по перенесеніи Даровъ на Престолъ, когда пропѣта была вторая половина Херувимской, о. Серафимъ приблизился къ Престолу и сказалъ о. Исаіи, строителю Саровской пустыни:

— Батюшка, отецъ строитель, благослови, чтобы на мою гору, на которой живу теперь, женамъ не было входа.

О. Исаія, намѣреваясь читать молитву предложенія, отвѣтилъ на это съ досадою:

— Въ какое время и съ какимъ вопросомъ подошелъ ты, о. Серафимъ?

— *Теперь-то* и благослови, батюшка!—настаивалъ тотъ.

Нечего дѣлать, подали образъ Пресвятой Богородицы, *Блаженное Чрево*, и старецъ Исаія, благословляя о. Серафима иконою, сказалъ:

— Благословляю, чтобы не было женамъ входа на твою гору, а ты самъ охраняй.

Недаромъ выбралъ Серафимъ самую торжественную

минуту литургіи для своей просьбы: въ этомъ благословеніи совершилось его второе и главное постриженіе— принятіе великаго чина дѣвства.

Онъ имѣлъ на то знаменіе: прежде чѣмъ приступить къ о. Исаіи, молился, чтобы Господь преклоненіемъ древесныхъ вѣтвей указалъ ему волю Свою о невходѣ къ нему женъ. И, дѣйствительно, на слѣдующій день оснѣженныя лапы дремучихъ елокъ и сосенъ наклонились, будто бы, къ землѣ, заваливъ узкую тропу, которая вела въ пустынь, такъ что онъ и самъ едва пробрался сквозь нихъ. Съ тѣхъ поръ могли проходить къ нему только медвѣди, а женамъ, которыя опаснѣе лютыхъ звѣрей, не было входа.

— Бойся, какъ геенскаго огня, галокъ намазанныхъ!— говорилъ онъ о женщинахъ.

Женщинъ боялся и ненавидѣлъ, а дѣвушекъ любилъ.

— Какъ я и самъ дѣвственникъ, то Царица Небесная благословила, чтобы въ обители моей были однѣ дѣвушки.

Передъ кончиною окопали Дивѣево канавкой съ валомъ: однѣ дѣвушки могли жить за этою канавкою. Недоступная женамъ, киновія дѣвственницъ и есть святая святыхъ Серафимовой святости.

Любовь его къ земнымъ дѣвушкамъ вытекаетъ изъ любви къ Небесной Дѣвѣ.

Этотъ русскій мужикъ въ лаптяхъ, косолапый старичокъ, другъ медвѣдей, самъ похожій на медвѣдя—рыцарь Небесной Дамы, таинственный женихъ Невѣсты Неневѣстной.

Онъ имѣлъ одно видѣнье,
Непостижное уму...
Съ той поры, сгорѣвъ душою,
Онъ на женщинъ не смотрѣлъ.

Серафимъ—Огненный тоже «сгорѣлъ душою» и умеръ въ пожарѣ любви передъ образомъ своей Владычицы, «всѣхъ радостей Радости».

Вѣчная дѣвственность—«вѣчная женственность», что это значитъ въ христіанской святости?

Изъ трехъ Ипостасей Троицы Ликъ Отца открывается въ Космосѣ, Ликъ Сына—въ Логосѣ; но Ликъ Духа ни въ чемъ не открылся донынѣ; третье мѣсто Троицы остается пустымъ, и наполнить его не можетъ трепетаніе Крылъ Голубиныхъ, ибо Голубь—не явленіе, а только символъ Духа. Это-то третье мѣсто, рядомъ съ двумя Ипостасями Божескими, занялъ смертный человѣкъ—бѣдная дѣвушка изъ Назарета Галилейскаго, земная Мать земного Человѣка Іисуса, Который Самъ какъ бы отрекся отъ Нея, говоря: *Гдѣ матерь Моя?—Кто исполняетъ волю Мою, тотъ Мнѣ—мать.*

Не отвлеченно-созерцательная, а воплощенно-дѣйственная христіанская Троица—Отецъ, Сынъ и Матерь Божія. Въ католическомъ культѣ Мадонны и въ православномъ почитаніи Богородицы—уклонъ всего христіанства—отъ религіи Сына къ религіи Матери.

На страшномъ судѣ Мать ходатайствуетъ передъ Сыномъ за осужденныхъ; но и Духъ, Который *ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизрѣченными*, не есть ли то-же Вѣчное Материнство? Первое явленіе Вѣчной Женственности—Матерь Божія въ христіанствѣ; послѣднее въ Апокалипсисѣ—*Жена, облеченная въ солнце*—откровеніе Духа Святого, Плоти Святой, Церкви, какъ Царства, Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ. Ликъ Отца открылся въ мірѣ Божіемъ, дочеловѣческомъ; Ликъ Сына—въ Богочеловѣкѣ; Ликъ Духа откроется въ Богочеловѣчествѣ—въ послѣднемъ соединеніи Слова съ плотью міра, Сына съ Отцомъ. Но тутъ уже кончается Второй Завѣтъ, и начинается Третій. Ибо если не двѣ, а три Ипостаси, то и не два, а три Завѣта. Въ христіанствѣ же самомъ, это опять-таки—еще не откровеніе, а чаяніе, не заря, а зарница, не тѣло, а тѣнь.

Какъ относится къ Небесной Дѣвѣ-Матери земное дѣвство, земное материнство, или, другими словами, какъ относится къ подлинно-христіанской, безбрачной святости подлинно-Христова святость брака: *будутъ двое плоть едина*—въ этомъ вопросѣ для христіанства все—загадка, все—недоумѣніе, все—противорѣчіе безъ разрѣшенія.

«Меня въ ту пору, какъ пришла я къ батюшкѣ-то

въ первый разъ, все замужъ сватали,—разсказываетъ старица Акулина.—Прихожу это я къ батюшкѣ, а онъ и говоритъ:

— Что, матушка, лучше: рожь или пшеница?

— Какъ можно,—говорю,—за бѣлый-то хлѣбъ скорѣе хватишься.

— То-то, то-то, матушка. Ну, а что лучше: земной или Вѣчный?

— Вѣчный, батюшка, лучше,—говорю».

Это значитъ: небесный бракъ со Христомъ, дѣвство, лучше земного брака.—Акулина и осталась въ дѣвушкахъ, предпочла пшеницу ржи, лучшее худшему. Но вѣдь лучше и хуже есть мѣра относительная, человѣческая; въ Богѣ же нѣтъ ничего относительнаго, есть только абсолютное. Или таинство брака вовсе не таинство, или оно есть утвержденіе абсолютной святости брака. И вотъ, однако, дѣвство, безбрачіе—другая столь же абсолютная и противоположная святыня. Какъ могутъ быть двѣ святыни, которыя взаимно исключаются? Можно сравнивать бѣлый хлѣбъ съ чернымъ, но нельзя дѣлать то бѣлый—чернымъ, то черный—бѣлымъ. И не то удивительно, что Серафимъ не разрѣшаетъ, а то, что даже не замѣчаетъ этого противорѣчія.

Если спросить его въ упоръ, онъ, разумѣется, скажетъ, что бракъ святъ—и замолчитъ. Но не то, что онъ скажетъ, а то, о чемъ умолчитъ, и будетъ именно то, что дѣлаетъ его святымъ. Это умолчаніе—какъ бы заповѣдная канавка, ограждающая киновію Дивѣевскихъ дѣвушекъ,—какъ бы наклонившіяся вѣтви елокъ и сосенъ, которыя завалили тропу въ Серафимову пустыньку. Тутъ что то есть, о чемъ нельзя говорить. Одно говорится, но не дѣлается; другое дѣлается, но не говорится; и это послѣднее—самое подлинное, святая святыхъ всей христіанской святости.

Одинъ юноша спросилъ Серафима, благословитъ ли онъ его на поступленіе въ монастырь. Старецъ сказалъ:

— На это *принужденія* отъ Господа нѣтъ. Останься въ мірѣ, женись...

Юноша возвратился домой, но еще сильнѣе воспламе-

нился къ иночеству и черезъ полтора года поступилъ въ Саровскую пустынь.

Серафимъ сказалъ: «женись»,—но сказалъ такъ, что у юноши пропала охота жениться. Сказалъ: иди вправо,—а поманилъ влѣво. И это тайное мановеніе сильнѣе, чѣмъ явное принужденіе. То, что сдѣлалъ Серафимъ, дѣлаетъ и все христіанство: говоритъ о святости брака и молча манитъ къ дѣвству. Бракъ не запрещенъ, но пересталъ быть плѣнительнымъ, соблазняющимъ; а для свободы человѣческой отсутствіе соблазна сильнѣе запрета. Христіанство принимаетъ бракъ, но лишь концомъ устъ, чтобы не проглотить, а выплюнуть. Громогласно вѣнчаетъ, а потихоньку развѣнчиваетъ. Не топчетъ, не мнетъ цвѣтовъ брака, а только смотритъ на нихъ дурнымъ глазомъ, какъ бы освѣщаетъ темнымъ лучомъ радія—и цвѣты вянутъ.

Бракъ сначала рожь, потомъ рожки, которыми питаются свиньи, и, наконецъ, та грязная лужа, въ которой полощутся бѣсы, какъ свиньи.

— Бѣдная-то общинка наша въ Дивѣевѣ своей церкви не имѣетъ, а ходить-то имъ въ приходскую, гдѣ крестины да свадьбы, не приходится, вѣдь онѣ—дѣвушки,—жалуется Серафимъ.

«Крестины да свадьбы», то-есть таинства крещенія и брака, оказываются непристойностью, нечистотою, на которую нельзя смотрѣть чистымъ дѣвушкамъ.

Нечаянно вырвалось у Серафима это слово, даже почти не слово, а мановеніе, движеніе брезгливости, но оно правдивѣе словъ; и если довести смыслъ его до конца, то получится выводъ Л. Толстого, тоже «христіанина»: всякое половое общеніе—«просто гадость»;—или выводъ хлыстовъ и скопцовъ: «бракъ передъ людьми дерзость, а передъ Богомъ мерзость»;—или, наконецъ, выводъ, никѣмъ пока не сдѣланный, но неизбѣжный: дѣвство—отъ Бога, бракъ—отъ діавола.

Будущая Дивѣевская старица Елена Васильевна Мантурова, когда минуло ей семнадцать лѣтъ, вдругъ возненавидѣла жениха своего. «Не знаю почему, не могу понять,—ничего не сдѣлалъ онъ дурного, но вдругъ страшно мнѣ опротивѣлъ».

Вскорѣ послѣ того ей было видѣніе. «Я взглянула вверхъ и увидѣла надъ своей головой огромнаго змія; онъ былъ черенъ, пламя выходило изъ пасти, и она казалась такою большою, что я чувствовала, что онъ поглотитъ меня. Видя, какъ онъ вьется надо мною, спускаясь все ниже и ниже, даже ощущая дыханіе его, я, наконецъ, закричала: Царица Небесная, спаси! Даю Тебѣ клятву никогда не выходить замужъ и пойти въ монастырь.— Тотчасъ же змій взвился и пропалъ».

А Елена поѣхала въ Саровъ къ Серафиму просить о постриженіи. Онъ совѣтовалъ ей выйти замужъ. Она отказывалась, ссылаясь на обѣтъ. Онъ стоялъ на своемъ.— «Что это вы говорите, батюшка, да я не могу, не хочу я замужъ»...—«Нѣтъ, нѣтъ, радость моя, тебѣ уже никакъ нельзя, ты должна выйти замужъ!»—Споръ длился три года.

— И даже вотъ что еще скажу тебѣ, радость моя,— прибавилъ однажды старецъ.—Когда ты будешь въ тягостяхъ-то, такъ не будь слишкомъ на все скора. Ты слишкомъ скора, радость моя; а это не годится. Будь тогда ты потише. Вотъ, какъ ходить-то будешь, не шагай такъ-то, большими шагами, а все потихоньку, да потихоньку. Если такъ-то пойдешь, благополучно и снесешь.

И пошелъ передъ нею, показывая, какъ надо ходить беременной.

— Во, радость моя!.. Также и поднимать если что тебѣ случится, не надо такъ вдругъ, скоро и сразу, а вотъ такъ, сперва понемногу нагибаться, а потомъ точно также все понемногу и разгибаться.

И опять показалъ на примѣрѣ.

Змій, отъ котораго она спаслась обѣтомъ безбрачія, былъ, конечно, *діаволъ брака*. Змій страшенъ; но, можетъ быть, еще страшнѣе святой старецъ, который, юродствуя, ругается во славу Матери Небесной надъ материнствомъ земнымъ.

Однажды какой-то мужичокъ засталъ его въ лѣсу наединѣ съ шестнадцатилѣтней дѣвушкой, красавицей и соблазнился—испугался, почти такъ же-какъ Матрена, заставшая его съ медвѣдемъ. Но, когда мужичокъ подошелъ

ближе, Серафимъ, указывая на признаки своей глубокой старости, сказалъ:

— Я ко всему мертвъ, а ты что это думаешь?

«Я ко всему мертвъ». Но вѣдь не менѣе мертвы были древніе отцы, которые совѣтовали: «женщинѣ не позволяй приблизиться къ тебѣ, потому что за нею идетъ буря помысловъ».

— Приди, да обними, да поцѣлуй меня, да не одинъ, а десять разъ поцѣлуй-то, матушка!—говоритъ Серафимъ одной изъ своихъ дѣвушекъ.

— Ахъ, да какъ же это, батюшка, да развѣ я смѣю?

— Да какъ же не смѣешь-то? Вѣдь не къ чужому, ко мнѣ пришла, радость моя, этакъ къ родному не ходятъ!.. Да гдѣ бы это ни было, да при комъ бы ни было, хотя бы тысяча тутъ была, должна прійти и поцѣловать:

Какъ это не похоже на того, кто обвилъ руку свою краемъ одежды, когда несъ престарѣлую мать! Да, а тотъ, кто совѣтовалъ: «ни передъ кѣмъ не обнажай ни одного члена своего»,—не предвидѣлъ, разумѣется, что у батюшки Серафима, идущаго по воздуху, чулочки спустятся, а дѣвушки будутъ шептаться: «посмотрите-ка, ножки-то у батюшки какія бѣлыя!»

Женихомъ своихъ дѣвушекъ называетъ себя Серафимъ и ревнуетъ, какъ настоящій женихъ.

Дивѣевскихъ сиротъ, приходившихъ въ Саровъ къ Серафиму, приглашалъ иногда о. Нафанаилъ, іеродіаконъ:

— Что старикъ-то морозитъ да морозитъ васъ? Чего стоять-то? Когда еще дождешься? Зайдите-ка въ келью ко мнѣ, да обогрѣйтесь.

«Иныя по простотѣ и заходили. И дошло это до батюшки и растревожился же онъ, и страшно разгнѣвался.

— Какъ, — говоритъ, — какъ! Онъ хочетъ сироточкамъ моимъ вредить? Не діаконъ же онъ послѣ этого нашей обители!

И что же, вѣдь чудо-то какое! Сталъ вдругъ съ этого времени пить о. Нафанаилъ, да все больше и больше.

Недѣли черезъ три и выслали его, отдали подъ начало,— такъ и пропалъ совсѣмъ».

Чѣмъ же собственно бѣдный іеродіаконъ «вредилъ» Серафимовымъ дѣвушкамъ? Онъ ласковъ съ ними, но вѣдь ужъ, конечно, не до того, чтобы обнимать и цѣловать ихъ, подобно Серафиму. Онъ только говорилъ съ ними, смотрѣлъ на нихъ—и за то «пропалъ», можетъ быть, не только въ здѣшней жизни, но и въ будущей.

Какъ женщины Востока ни передъ кѣмъ, кромѣ повелителя своего, не смѣютъ поднять покрывало съ лица, такъ и Серафимовы дѣвушки.

Съ одной изъ нихъ, Маріей, заговорила родная сестра ея, Параша, о комъ-то изъ монаховъ саровскихъ.

— А какіе видомъ-то монахи, на батюшку, что ли, похожи? — спросила вдругъ Марія съ дѣтскимъ любопытствомъ.

— Что ты, Маша! Вѣдь ходишь въ Саровъ—развѣ не видала монаховъ, что спрашиваешь?

— Нѣтъ, Парашенька, вѣдь я ничего не вижу и не знаю: батюшка Серафимъ мнѣ приказывалъ никогда не глядѣть на нихъ, и я такъ повязываю платокъ на глаза, чтобы только видѣть у себя подъ ногами дорогу.

Русоволосая, голубоглазая, съ продолговатымъ лицомъ, бѣлымъ, какъ лилія Благовѣщенія, эта земная дѣва Марія, можетъ быть, напоминала Серафиму Божію Матерь Умиленія, «всѣхъ радостей Радость»—ту самую, передъ которою онъ и умеръ, стоя на колѣняхъ, Огненный, въ огнѣ пожара.

— Какъ Господь избралъ Екатерину мученицу Себѣ въ невѣсты, такъ и я изъ двѣнадцати дѣвъ монхъ Дивѣевскихъ избралъ въ невѣсты въ будущемъ—Марію,— говаривалъ Серафимъ, и едва ли простая обмолвка то, что тутъ ставитъ онъ себя самого на мѣсто Жениха Небеснаго.

Сама невѣста различала ли этихъ двухъ своихъ женіховъ—Христа и Серафима?

Тринадцати лѣтъ поступила она въ Дивѣевъ, шесть лѣтъ проходила съ платкомъ на глазахъ, ничего не видя, кромѣ лица батюшки, девятнадцати лѣтъ умерла. Серафимъ подарилъ ей дубовый круглый выдолбленный

гробъ: въ сущности вся ея жизнь и была этимъ гробомъ, который приготовилъ для нея батюшка. И теперь лежала она въ гробу съ распущенными волосами, какъ невѣста.

Во время отпѣванія, родной сестрѣ ея, Парашѣ, было видѣніе: въ царскихъ вратахъ—Матерь Божія съ покойною Маріей, вмѣстѣ стоящія на воздухѣ. Въ изступленіи Параша закричала громко на всю церковь: «Царица, не остави насъ!» И начала юродствовать, пророчествовать, снимать съ себя и раздавать одежду; наконецъ, ослабѣла и упала замертво. Тогда по всей церкви «бѣсы зашумѣли, закликали».

Что же собственно означаетъ этотъ бѣсовскій кличъ—явное пораженіе или тайное торжество, по поводу соединенія, или только смѣшенія земной дѣвы Маріи съ Небесною? И пока «бѣсы кликали», что же дѣлалъ Серафимъ? Неужели молчалъ?

У старицы Елены, той самой, которой являлся діаволъ брака въ видѣ змія и передъ которой Серафимъ, юродствуя, представлялъ беременную женщину, былъ братъ, Михаилъ Васильевичъ Мантуровъ, человѣкъ богатый, «благодѣтель» Саровской обители. Однажды Серафимъ призвалъ къ себѣ Елену и сказалъ ей:

— Ты всегда меня слушала, радость моя, и вотъ теперь хочу я тебѣ дать одно послушаніе. Исполнишь ли его, матушка?

— Я всегда слушала васъ, батюшка, и теперь послушаю.

— Во, во, радость моя! Такъ, видишь ли, матушка: Михаилъ Васильевичъ, братецъ-то твой, боленъ у насъ и пришло время ему умирать... Умереть надо ему, матушка, а онъ мнѣ еще нуженъ для обители нашей, для сиротъ-то... *Такъ вотъ и послушаніе тебѣ: умри ты за Михаила-то Васильевича, матушка!*

— Благословите, батюшка,—отвѣтила старица Елена смиренно и какъ будто спокойно.

О. Серафимъ послѣ этого еще долго бесѣдовалъ съ нею, утѣшая и приготовляя къ смерти. Она молча все слушала, но вдругъ сказала:

— Батюшка, я боюсь смерти.

— Что намъ съ тобой бояться-то смерти, радость

моя?—возразилъ о. Серафимъ.—Для насъ съ тобою будетъ лишь вѣчная радость.

Простилась Елена, пошла, но лишь переступила за порогъ батюшкиной кельи, тутъ же и упала. Подхватили ее; о. Серафимъ приказалъ положить ее на стоявшій въ сѣняхъ гробъ, а самъ принесъ святой воды, окропилъ Елену, далъ ей напиться и привелъ въ чувство. Вернувшись домой, Елена заболѣла, слегла въ постель и сказала: «теперь я не встану».—И не встала.

Серафимъ уложилъ въ гробъ Елену, такъ же, какъ Марію.

Намъ казалось, что жизнь отнять у человѣка никто не имѣетъ власти, кромѣ Дающаго жизнь. Но вотъ оказывается, что эту власть имѣетъ и Серафимъ. Нечеловѣческая власть, какой нѣтъ у самодержавнѣйшихъ властителей, ибо они могутъ только убить человѣка, а Серафиму не нужно убійства—онъ говоритъ: умри,—и человѣкъ умираетъ. *Отниметъ дыханіе свое, и въ прахъ свой возвращается*—можно бы сказать о немъ, какъ о Богѣ. Онъ это говоритъ о себѣ:

— Кто противъ Господа, Царицы Небесной и противъ меня, убогаго, пойдетъ, не дамъ ему житія ни здѣсь, ни въ будущемъ!

Значитъ, не только на временную, но и на вѣчную смерть можетъ осудить Серафимъ! Рядомъ съ Царицей Небесной и съ Господомъ—онъ, «убогій». Но если это—убожество, то гдѣ же величіе, которое посягнуло бы на что-либо подобное? Всѣ человѣческія славы — Александра, Цезаря, Наполеона—не осыпаются ли, какъ одуванчики, подъ легкими ножками батюшки, который идетъ по воздуху?

— Тобою нѣкоторые соблазняются,—сказалъ кто-то Серафиму.

— Но я не соблазняюсь ни тѣмъ, что одни мною пользуются, ни тѣмъ, что другіе соблазняются.

Дѣйствительно ли онъ самъ никогда не соблазнялся?

Одна бѣглая крѣпостная дѣвушка остригла себѣ волосы, надѣла мужскую послушническую ряску и такъ странствовала по міру. На нее донесли, и полиція за-

держала ее. При допросѣ она показала, будто бы о. Серафимъ благословилъ ее одѣваться мужчиною. Разумѣется, это клевета, такъ же, какъ и всѣ прочіе соблазнительные толки о Серафимѣ и Дивѣевскихъ дѣвушкахъ. Но свѣтское начальство всполошилось, приказало духовнымъ властямъ произвести розыскъ, допросить Серафима. Началась канцелярская переписка. Вотъ когда, должно быть, «бѣсы зашумѣли, закликали». Несказанная тайна христіанской святости, которую дремучія ели и сосны укрываютъ склоненными вѣтвями, становится предметомъ полицейскаго розыска. Дѣло, конечно, вскорѣ замяли, потому что тутъ собственно и не было никакого «дѣла», а было только навожденіе бѣсовское: этотъ крѣпостной андрогинъ кажется не живымъ человѣкомъ, а, призракомъ, оборотнемъ, чортовой куклой, нарочно подсунутой для соблазна малыхъ сихъ.

Тѣмъ не менѣе, это происшествіе такъ сокрушило Серафима, что онъ тогда же сказалъ:

— Всѣ сіи обстоятельства означаютъ, что близокъ конецъ моей жизни.

И вскорѣ, дѣйствительно, умеръ. Передъ смертью, «сидя на гробѣ, горько плакалъ».

Повторилъ ли бы онъ и тогда, все съ тѣмъ же неземнымъ спокойствіемъ: «я не соблазняюсь»?

Когда онъ идетъ по воздуху, то кажется, «сей не рода нашего»; но вотъ согбенный, одиноко сидящій на гробѣ и одиноко плачущій старикъ: этотъ ужъ, во всякомъ случаѣ, *нашего рода*. Нѣкогда, по молитвѣ его, преклонялись до земли вѣковыя деревья; и вотъ, кажется, теперь онъ самъ гнется, могучее дерево, какъ слабый тростникъ, подъ какою-то страшною тяжестью. Эта тяжесть— не то-же ли опять-таки вѣчное недоумѣніе всей христіанской святости: «какое это во мнѣ таинство? Не знаю».

«И батюшка Иванушка, и батюшка Аверьянушка, можетъ быть, и батюшка Серафимъ—*самъ Христосъ во плоти*».—Не одинъ, а много Христовъ—вотъ метафизическая ложь хлыстовства. Метафизическая правда его въ томъ, что оно ищетъ Христа Грядущаго. Но въ этихъ исканіяхъ смѣшивается откровеніе Сына съ откровеніемъ Духа, Богочеловѣкъ съ Богочеловѣчествомъ. Явленіе Сына

Единороднаго можетъ быть только единымъ и неповторяемымъ въ единомъ и неповторяемомъ Ликѣ Христовомъ. Единство же этого Лика должно повториться въ объединенной человѣческой множественности, какъ ликъ уже не Сына, а Духа. *И Духъ, и Невѣста говорятъ: пріиди!* Первое пришествіе — во плоти человѣка; второе пришествіе—во плоти человѣчества, въ Святой Плоти міра, которая есть послѣднее откровеніе послѣдней Ипостаси—Духа. Явленіе Сына—въ Богочеловѣкѣ, явленіе Духа—въ Богочеловѣчествѣ.

Безсознательная мистика хлыстовства — новая, бездонно-глубокая; но метафизическое сознаніе—старое и слишкомъ короткое;—вотъ почему, дойдя до края своей метафизики, мистика срывается и падаетъ въ «глубины сатанинскія».

Срывался ли Серафимъ?—Не знаемъ, хотимъ вѣрить, что нѣтъ; но что идущіе за нимъ срывались, это мы знаемъ.

## X.

Въ городѣ Арзамасѣ, въ домѣ купца Королева, падчерица его, Пелагея, маленькая дѣвочка, однажды заболѣла и, пролежавъ сутки въ постели, изъ умнаго ребенка сдѣлалась дурочкой: «уйдетъ, бывало, въ садъ, подниметъ платьице, станетъ и завертится на одной ножкѣ, точно пляшетъ. Уговаривали ее и срамили, даже били, но ничто не помогало—такъ и бросили».

Никто, разумѣется, не училъ Пелагею хлыстовской пляскѣ; но если бы хлысты увидѣли ее, вертящуюся на одной ножкѣ, они рѣшили бы, что она *ходитъ въ Духъ*.

Вся послѣдующая жизнь ея была ни чѣмъ инымъ, какъ тою же неистовою пляскою: завертѣлась въ саду, обезумѣла — и продолжала вертѣться, безумствовать, *юродствовать* до самой смерти. Пелагея сдѣлалась «Христа ради юродивою».

Въ христіанствѣ западномъ, католичествѣ, болѣе дѣятельномъ и трезвомъ, почти нѣтъ юродства; оно развивается въ христіанствѣ восточномъ, болѣе мистическомъ,

созерцательномъ и опьяненномъ, особенно въ русскомъ православіи, въ соприкосновеніи съ русскимъ народнымъ хлыстовствомъ. Юродство и есть хлыстовство, *христовство* въ самомъ христіанствѣ.

«Пелагея—второй Серафимъ», такъ называли ее всѣ, когда она прославилась.—«Эта женщина будетъ великій свѣтильникъ», предрекъ о ней старецъ, впервые увидѣвъ ее.—«Ты будешь свѣтъ міру», сказалъ онъ, будто бы, ей самой. Однажды, на работѣ въ полѣ, снимая со стога сѣна другую «блаженную», Серафимъ привѣтствовалъ ее съ ласковой усмѣшкою: «Ты, радость моя, превыше меня!»—Точно такъ же могъ бы онъ привѣтствовать и Пелагею.

Спрашивается: неужели Пелагея—«второй Серафимъ» и даже «превыше Серафима», именно потому, что продолжила и завершила главное дѣло Серафимовской святости—какъ бы высказала несказанную тайну этой святости въ подвигѣ юродства, на который и благословилъ ее Серафимъ?—«Батюшка Серафимъ разрѣшилъ мнѣ отъ рожденія до успенія», говорила сама Пелагея.

Когда минуло ей 16 лѣтъ—она выросла красавицей,—мать поторопилась выдать замужъ «дурочку». Сама Пелагея не хотѣла замужъ, дѣлала все, чтобы отвадить жениха и разстроить свадьбу; но ее выдали насильно. Вскорѣ послѣ свадьбы, съ мужемъ и матерью поѣхала въ Саровъ. Серафимъ долго бесѣдовалъ съ Пелагеей наединѣ—о чемъ, осталось между ними тайною; но бесѣда эта рѣшила ея судьбу.

Съ той поры возненавидѣла она мужа, какъ можетъ ненавидѣть человѣкъ не человѣка, а діавола. *Діаволъ брака*, который являлся Еленѣ въ видѣ змія, явился и Пелагеѣ, только еще въ болѣе страшномъ видѣ собственнаго мужа, арзамасскаго мѣщанина Сергѣя Васильевича Серебрянникова. И началась борьба человѣка съ діаволомъ.

Родился ребенокъ.

— Какого хорошенькаго сынка далъ вамъ Богъ,—говорили родные.

— Далъ-то далъ, да вотъ прошу, чтобы и взялъ. А то что шататься-то будетъ!—отвѣчала Пелагея при мужѣ.

Родился второй сынъ. Вскорѣ оба мальчика умерли, «*конечно, по молитвѣ блаженной*», — прибавляетъ Лѣтопись съ простотою: святая простота, отъ которой у насъ, грѣшныхъ, волосы дыбомъ встаютъ.

Мужъ билъ жену. Она стала чахнуть и, наконецъ, рѣшила бѣжать, во что бы то ни стало. Когда, черезъ два года, родилась у нихъ дѣвочка,—Пелагея, не глядя на нее, положила въ подолъ, какъ щенка, котораго несутъ на рѣчку топить, принесла къ матери и, бросивъ, сказала:

— Ты отдавала, ты и няньчись теперь; я уже домой больше не приду.

Опять-таки спрашивается: неужели это и есть «христіанскій бракъ», въ своей послѣдней сущности, для не могущихъ вмѣстить—таинство, а для могущихъ—дѣтоубійство? Неужели Пелагея только высказала окончательно то, на что Серафимъ намекалъ, когда, тоже юродствуя, *хлыстовствуя*, представлялъ беременную женщину и ругался, во славу Небесной Матери, надъ материнствомъ земнымъ? На это ли благословилъ онъ ее? Это ли разрѣшилъ ей «отъ рожденія до успенія»—«будешь свѣтъ міру»?

Убѣжавъ изъ дому, Пелагея бродила нищею по улицамъ города, отъ церкви къ церкви. «Мужъ, бывало, поймаетъ ее и бьетъ, чѣмъ ни попало, полѣномъ—такъ полѣномъ, палкою—такъ палкою; запретъ ее, моритъ голодомъ и холодомъ, а она не унимается и твердитъ одно:

— Оставьте, меня Серафимъ испортилъ!»

Здѣсь, конечно, «испортилъ» значитъ «исправилъ». Едва ли, впрочемъ, вся метафизика христіанской святости когда-либо разберется, что же, въ концѣ-концовъ—«испортилъ» или «исправилъ»?

Доведенный до изступленія, мужъ, согласившись съ матерью Пелагеи, притащилъ ее въ полицію и попросилъ городничаго наказать жену розгами. Это—второе вмѣшательство полиціи въ тайны Дивѣевской святости.

Городничій велѣлъ привязать Пелагею къ скамьѣ и такъ высѣкъ, что «клочьями висѣло тѣло, кровь залила всю комнату, а она, моя голубушка, хоть бы охнула», разсказывала впослѣдствіи мать.

На время «дурочка» какъ будто утихла. Но потомъ опять стала буйствовать. Тогда мужъ заказалъ для жены, какъ для дикаго звѣря, желѣзную цѣпь съ кольцомъ, собственными руками заковалъ ее, привинтилъ кольцо къ стѣнѣ и началъ истязать. Но иногда ночью она обрывала цѣпь, потому что была очень сильна, и бѣгала по городу, наводя на всѣхъ ужасъ.

Однажды въ лютую зимнюю стужу, полуголая, спряталась на паперти церкви, въ гробу, приготовленномъ для умершаго отъ холеры солдата, и здѣсь ждала смерти. Завидя церковнаго сторожа, выскочила изъ гроба и бросилась къ нему, моля о помощи. Тотъ, въ ужасѣ отъ привидѣнія, взбѣжалъ на колокольню и, забивъ набатъ, всполошилъ весь городъ.

Тогда мужъ окончательно отрекся отъ жены и выгналъ ее изъ дому. Младшая сестра ея, Авдотья, думая, что ее не берутъ замужъ, потому что боятся, какъ бы и она не сошла съ ума, подобно Пелагеѣ, подговорила негодяя, хорошо умѣвшаго стрѣлять, убить сестру въ то время, когда она будетъ бѣгать за городомъ и юродствовать. Онъ подкараулилъ ее и выстрѣлилъ, но далъ промахъ. Она предсказала ему, что онъ стрѣлялъ не въ нее, а въ себя, и черезъ нѣсколько мѣсяцевъ онъ, дѣйствительно, застрѣлился.

«Дурочку» стали возить по святымъ обителямъ, къ чудотворнымъ иконамъ и мощамъ, къ Тихону Задонскому, къ Митрофанію Воронежскому, къ старцу Антонію Смирницкому въ Кіевѣ, не исцѣлитъ ли кто-нибудь. Никто не исцѣлилъ. Наконецъ, какъ бы описавъ полный кругъ, вернулись туда, откуда все началось,—къ Серафиму въ Саровъ. Ему разсказали все, что произошло съ Пелагеей съ тѣхъ поръ, какъ она у него побывала.

Что же Серафимъ? Ужаснулся, прослезился, хотя бы надъ великою скорбью человѣческою, подобно Господу, надъ гробомъ Лазаря?—Нѣтъ, «*Серафимъ разсмѣялся*». Ужасающій смѣхъ! Пусть мы тутъ чего-то не понимаемъ; пусть хранитъ онъ какую-то послѣднюю тайну святости, которая объяснитъ и оправдаетъ все—даже этотъ смѣхъ; но вѣдь тайну-то эту онъ хранитъ *для себя одного*, молчитъ о ней. А не молчитъ—вопіетъ къ Богу кровь Пе-

лагеи, у которой тѣло виситъ клочьями, кровь дѣтей, умершихъ по молитвѣ матери, или выброшенныхъ, какъ щенята въ воду, кровь мужа, этого жалкаго и страшнаго «Сергушки», который умеръ безъ покаянія, «не зная, кто кого замучилъ, онъ ее или она его, кровь того злодѣя, который изъ-за нея застрѣлился; — и на всю эту вопіющую кровь единственный отвѣтъ—тихій смѣхъ Серафима. Земля залита кровью, а онъ идетъ по воздуху чистыми, бѣлыми ножками. «Тобою нѣкоторые соблазняются».—«А я не соблазняюсь тѣмъ, что мною соблазняются».

Пелагея добилась-таки своего: родные окончательно отступились отъ нея, привели въ Дивѣево и тамъ оставили. Сорокъ лѣтъ «безумная Палага»—такъ звали ее сестры—прожила въ Дивѣевѣ, и эта жизнь—сплошное самоистязаніе, медленное самоубійство, какъ добровольныхъ «осужденниковъ» въ древнемъ Танобѣ.

Теперь, когда другіе не мучили ее, она сама себя стала мучить, и это второе мученіе хуже перваго. Десять лѣтъ «работала съ камнями»—надрываясь, перетаскивала ихъ въ мѣшкѣ съ мѣста на мѣсто, безъ всякой цѣли. «Когда уже старѣть стала,—разсказываетъ ходившая за нею старица Анна,—помню, какъ сейчасъ, иду я къ вечернѣ, гляжу, подымается и она и говоритъ«: Господи, вотъ ужъ и моченьки нѣтъ!»—вздохнула, а слезы-то, слезы крупныя такъ и катятся по щекамъ. И такъ-то мнѣ ее, голубушку мою, жаль стало».—Потомъ придумала «работу съ палками»: «наберетъ большущее беремя палокъ и колотитъ ими о землю изо всей мочи, пока всѣхъ ихъ не перебьетъ, да и себя-то всю въ кровь не разобьетъ». Потомъ—съ кирпичами: бросала ихъ въ яму съ водою нарочно такъ, чтобы вода брызгала и окачивала ее съ ногъ до головы; возвращалась домой ночью поздно, вся грязная, мокрая—«тина тиной». И эта «работа» длилась множество лѣтъ. Наконецъ, въ старости сдѣлалось у нея что-то въ родѣ водобоязни: «бывало, нечаянно чуть обрызнешь ее,—разсказываетъ та же сестра Анна,—такъ и всполошится, такъ вся и встрепенется: ужъ больно доняла себя, столько-то лѣтъ водою окачиваясь».

Цѣлые дни просиживала въ ямѣ навозной, которую

сама выкопала, и всегда за пазухой платья носила навозъ. Лѣтомъ и зимой ходила босикомъ, становилась ногами нарочно на гвозди и прокалывала ихъ насквозь. Однажды, уже въ глубокой старости, заблудилась на пустыряхъ, осенью ночью, подъ ледянымъ бураномъ, въ одномъ легкомъ сарафанишкѣ; выбилась изъ силъ; вѣтеръ сшибъ съ ногъ; повалилась, сарафанъ примерзъ къ землѣ, и она уже не могла встать; такъ и пролежала 9 часовъ, окоченѣлая; наконецъ, сестры нашли и едва отходили.

Иногда бѣгала по монастырю, бросая камни; била стекла въ окнахъ, колотилась головой и руками о стѣны монастырскихъ построекъ. Вызывала всѣхъ на оскорбленія, побои и, когда били, радовалась.

Видъ имѣла страшный: сѣдые, спутанные волосы, голова проломлена, вся въ крови, и кишатъ на ней насѣкомыя; на босыхъ ногахъ и рукахъ—длинные когти, подобные когтямъ звѣря.

Когда посѣщали ее другіе «блаженные», то начиналась «война», которая наводила на всѣхъ ужасъ: бывало, на кладбищѣ, между могилами, «бѣгаютъ, гоняются другъ за другомъ, оба большущіе да длинные», безумная Палага съ палкою и безумный Ѳедька съ полѣномъ, бьютъ другъ друга и ругаются непристойною руганью. «Я сижу, еле жива отъ страха,—разсказываетъ Аннушка,—грѣшница я, думаю себѣ: «ой, убьютъ!» Ходила даже нѣсколько разъ къ матушкѣ-игуменьѣ: «Боюсь, говорю, матушка, души во мнѣ нѣтъ,—пожалуй убьютъ»... А матушка-то, бывало, и скажетъ: «Терпи, Аннушка, дитятко; не по своей-то волѣ, а за святое послушаніе съ ними, Божьими-то дурачками, сидишь. И убьютъ-то, такъ прямо въ царство небесное попадешь».

И мы должны вѣрить, что исполнилось пророчество: «будешь свѣтъ міру»?—Полно, какой это «свѣтъ»! Не свѣтъ ли того чернаго солнца, которое взошло изъ преисподней Таноба, не темный ли свѣтъ убійственнаго радія?

Когда умеръ Серафимъ, Пелагея сдѣлалась въ Дивѣевѣ «вторымъ Серафимомъ». Не игуменья, а «безумная Палага» была для обители матерью; «ничего безъ нея не дѣлалось; что она скажетъ, то свято—такъ тому уже и быть».

Мало того: въ мудрость безумной вѣрятъ не только Дивѣевскія сестры, но и люди мірскіе, «весь христіанскій народъ».—«Къ ней сталъ стекаться народъ,—говоритъ Лѣтопись,—люди разныхъ званій и состояній; всѣ спѣшили увидѣть ее и услышать».—«Съ ранняго утра до поздней ночи нѣтъ намъ отбою, такъ совсѣмъ и замотаютъ: кто о солдатствѣ, кто о пропажѣ, кто о женитьбѣ, кто о смерти, кто о болѣзни—всякъ со своими горями и скорбями идетъ къ ней».—«Она вытащила меня со дна ада»,—сказалъ о ней кто-то и это повторяли многіе. «Голосъ ея, по выраженію автора Лѣтописи, звучитъ надъ народомъ, подобно колоколу—кто разъ услышалъ, тотъ уже никогда не забудетъ».

Что это такое? Какая сила влечетъ къ ней людей? Любовь? Едва ли.—«*Любитъ особенно, Богъ ее вѣдаетъ, любила ли она кого, я не замѣтила. Ей были всѣ безразличны*», замѣчаетъ Аннушка, которая прожила съ ней сорокъ лѣтъ. Какая же любовь, для которой «всѣ безразличны», и которой замѣтить нельзя? Если христіанская, то ужъ, во всякомъ случаѣ, не Христова, ибо эта послѣдняя утверждаетъ всякую отдѣльную личность въ единомъ вселенскомъ ликѣ человѣчества, идетъ отъ человѣка къ человѣчеству, отъ единаго ко всѣмъ—не говоритъ: *да буду я одинъ*, а говоритъ: *да будутъ всѣ едино*. Тайна Христовой любви раскрывается міру; въ тайнѣ этой единый сообщается со всѣми, единый пріобщается всѣмъ; каждый человѣкъ черезъ Плоть и Кровь Христа-Богочеловѣка пріобщается Плоти и Крови Христа-Богочеловѣчества.

Пелагея очень рѣдко пріобщалась—просто не чувствовала въ этомъ потребности.

— Что это ты не пріобщишься? Вѣдь всѣ сестры говорятъ, что ты «порченая», говорили ей.

— Ахъ, нѣтъ,—отвѣчала она,—старикъ-то, батюшка Серафимъ, вѣдь мнѣ *разрѣшилъ отъ рожденія до успенія*. То-есть разрѣшилъ не пріобщаться.

Со страшною послѣдовательностью метафизики, конечно, безсознательной, она, отрекшись отъ всей вообще плоти, какъ будто отрекается, или, по крайней мѣрѣ, не имѣетъ достаточнаго основанія, чтобы не отречься и отъ Плоти

Христовой. Вѣдь послѣдняя тайна христіанской святости *не въ пріобщеніи, а въ разобщеніи* со всякою плотью, въ утвержденіи духовности, какъ безплотности.

Въ сущности, и «второй Серафимъ», такъ же, какъ первый,—*внѣ Церкви*, внѣ послѣдняго соединенія плоти человѣчества съ Плотью Боточеловѣчества, ибо если отрицается одно изъ двухъ соединяемыхъ, то не можетъ не отрицаться и само соединеніе. *Не Серафимъ въ церкви, а церковь въ Серафимѣ.* «Кто пойдетъ противъ меня, убогаго, тотъ пойдетъ противъ Господа»: кто пойдетъ противъ меня, тотъ пойдетъ противъ церкви;—это вѣдь и значитъ: *я—церковь.* Тутъ восточное христіанство переходитъ въ западное, православіе—въ католичество: всякій святой—первосвященникъ, папа, намѣстникъ Христа. И, далѣе, христіанство переходитъ въ *христовство*, хлыстовство: святой—«преподобный», подобный Христу—«самъ Христосъ во плоти».

Но если не Христова любовь, то какая же сила влекла людей къ Пелагеѣ? Не знаемъ и никогда не узнаемъ, пока мы—мы, пока міръ—міръ. Тутъ опять тайна, которую и второй Серафимъ, такъ же, какъ первый, сохранилъ для себя одного. Пусть каждый, кто подходилъ къ Пелагеѣ,—что-то видѣлъ, что-то узнавалъ,—но вѣдь тоже *для себя одного.* Каждый навѣки оставался съ нею одинъ, въ тайнѣ—безъ міра, безъ церкви, безъ любви, безъ Христа. Ибо сущность тайны Христовой именно въ томъ, что она открывается міру, какъ «свѣтъ», который «во тьмѣ свѣтитъ» и котораго «тьма не объяла».

*Когда зажигаютъ свѣчу, то не ставятъ ее подъ сосудъ, а на столъ, чтобы она свѣтила всѣмъ въ домѣ.* Ежели свѣтъ обоихъ Серафимовъ — не тьма, то это все-таки «свѣча подъ сосудомъ». И если бы даже было не два, а десять Серафимовъ, то до скончанія вѣка не смогли бы они поставить свѣчу на столъ—не смогли бы уже потому, что вовсе не хотѣли.

Ко гробу Пелагеи собрались тысячи народа. Всѣ плакали надъ нею, какъ надъ родною матерью. Въ церкви было такъ жарко, что потоки воды текли со стѣнъ, и на холодныхъ папертяхъ было тепло, какъ въ кельяхъ. Она лежала въ гробу, точно живая, даже не холодная, а теп-

лая, «прекрасная, какъ ангелъ», съ ногъ до головы осыпанная свѣжими цвѣтами, которые любила при жизни.

Эти потоки воды, текущіе по стѣнамъ церкви—какъ бы слезы любви человѣческой, которая согрѣваетъ холодное мертвое тѣло. Но какая же связь между этимъ «прекраснымъ ангеломъ, спящимъ въ гробу», и тою уродливою, страшною, старою, скорченною, грязною, зловонною, сидящею въ навозной ямѣ, съ длинными ногтями—когтями на рукахъ и ногахъ? Опять не знаемъ и никогда не узнаемъ.

Пелагея оставила намъ внѣшнюю оболочку свою—юродство, безуміе; а внутреннее ядро—вѣщая мудрость,—если и была въ ней, то исчезла безслѣдно, такъ, какъ бы ея вовсе не было.

Юродство есть отреченіе отъ человѣческаго разума во имя Божескаго. Но если разумъ человѣческій несоизмѣримъ съ Божескимъ, то какъ возможно явленіе Слова, ставшаго Плотью, Разума Божескаго, ставшаго разумомъ человѣческимъ? Какъ возможно явленіе Христа?

Пелагея любила цвѣты. Ей часто приносили ихъ. Она держала ихъ подолгу въ рукахъ, тихонько перебирая, любуясь и что-то нашептывая.

Когда меня увѣряютъ, будто бы христіанская церковь освящаетъ плоть міра, благословляетъ радости міра, мнѣ вспоминаются эти живые цвѣты въ рукахъ «безумной Палаги», съ когтями звѣря, глазами ангела.

Неужели истинная Церковь, Невѣста Христова, похожа на эту безобразную старуху или даже на ту «прекрасную, какъ ангелъ», спящую въ гробу, согрѣтую теплой любовью темнаго народа, *какъ будто* живую, но все-таки мертвую?

Вѣримъ, чувствуемъ, знаемъ, что нѣтъ.

## XI.

КЪ тайнѣ Одного—личности, и къ тайнѣ Двухъ—полу, отношеніе Серафима, истинное или ложное, но, во всякомъ случаѣ, глубокое: тутъ есть о чемъ говорить; но къ тайнѣ Трехъ—къ общественности,

оно до такой степени плоское, что и говорить почти не о чемъ.

«Не должно входить въ дѣла начальническія и судить оныя; симъ оскорбляется величество Божіе, отъ коего власти поставляются, ибо *нѣсть власть, аще не отъ Бога, сущія же власти отъ Бога учинены суть.*—Не должно противиться власти, чтобы не согрѣшить передъ Богомъ и не подвергнуться Его праведному наказанію: *противляйся власти Божію повелѣнію противляется*».

Это мы давно знаемъ. Но если утвержденіе: *всякая власть отъ Бога*,—безусловно, не только въ идеальномъ, но и въ реальномъ смыслѣ, не только какъ должное, но и какъ данное,—то почему же христіанскіе мученики не подчинялись власти римскихъ императоровъ, повелѣвавшихъ поклониться своему изображенію, какъ образу Божьему?—почему возмутились они противъ этой власти такимъ безпредѣльнымъ возмущеніемъ, что оно сдѣлалось началомъ величайшей изъ всѣхъ революцій—той, которая смела съ лица земли Римскую имперію, совершеннѣйшее воплощеніе власти человѣческой, признанной за «власть отъ Бога»?—почему признали они эту власть, въ ея религіозномъ средоточіи, въ обожествленіи Кесаря, не силою Божіей, а безбожнымъ насиліемъ—властью Звѣря-Антихриста?

*Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ*,—говоритъ Христосъ.—*Тебѣ дамъ власть надъ всѣми царствами, ибо она предана мнѣ, и я, кому хочу, даю ее*,—говоритъ Діаволъ.

Итакъ, есть власть отъ Бога и власть отъ діавола, есть истинная и ложная власть. Какъ же отдѣлить одну отъ другой? Отвѣтить на этотъ вопросъ: *всякая власть отъ Бога*,—значитъ одно изъ двухъ: или окончательно покориться власти Звѣря, предать Христа Антихристу; или вернуться къ тому недоумѣнію, изъ котораго и возникъ вопросъ, то-есть начать сказку про бѣлаго бычка. Въ теченіе двухъ тысячелѣтій христіанство только и дѣлало, что начинало эту сказку. Но хорошо ли, дурно ли, оно все-таки что-то начинало, что-то лепетало. А у Серафима единственный отвѣтъ—молчаніе.

«Отъ молчанія никто никогда не раскаивался», гово-

ритъ Серафимъ. Это благоразумно, даже слишкомъ благоразумно; совсѣмъ не похоже на *безуміе Креста;* съ этимъ согласился бы, пожалуй, и самъ Талейранъ, полагавшій, что слова людямъ даны для того, чтобы скрывать мысли.

Менѣе благоразумный и менѣе святой предшественникъ Серафима, архіепископъ ростовскій, Арсеній Мацѣевичъ, судимый за оскорбленіе величества, на допросѣ передъ Синодомъ, въ присутствіи государыни, Екатерины II, говорилъ съ такою откровенностью о порабощеніи и разореніи русской церкви императорской властью, что Екатерина зажала себѣ уши, а ему заклепали ротъ.

Серафиму не заклепали рта: онъ и такъ молчалъ— и «отъ молчанія никогда не раскаивался».

А вѣдь не могъ не видѣть и онъ, подобно Арсенію, что «русская церковь въ параличѣ съ Петра Великаго», что глава ея—не Христосъ, а русскій самодержецъ, какъ объявилъ о томъ императоръ Павелъ I, что она—департаментъ дѣлъ духовныхъ, что «Крестъ — казенная поклажа» и что мерзость запустѣнія стоитъ на мѣстѣ святомъ.

Что же дѣлалъ Серафимъ, видя все это?

Спасался въ затворѣ.—«Бѣгай, Арсеній, людей и спасешься».—Подражая древнимъ подвижникамъ, при встрѣчѣ съ кѣмъ-либо, падалъ лицомъ на землю и до тѣхъ поръ не вставалъ, пока встрѣтившійся не проходилъ мимо.

Вышелъ, однако, изъ десятилѣтняго затвора для того, чтобы благословить пріѣхавшаго въ обитель тамбовскаго губернатора съ женою.

Посѣщали его и другіе сановники. «О. Серафимъ,— повѣствуетъ Лѣтопись,— относился къ нимъ съ должною честью, обращалъ вниманіе на важность ихъ сана и, указывая на знаки отличія, украшающіе грудь ихъ (то-есть на ордена и *кресты*), напоминая имъ о Распятомъ на *крестѣ*, говорилъ, что знаки сіи должны служить имъ живою проповѣдью о ихъ обязанности. Болѣе же всего, по нуждамъ того времени, умолялъ охранять православную церковь, сильно колеблемую суетными мудрованіями вѣка. «Этого, — говорилъ онъ, — ждетъ отъ васъ народъ русскій; къ тому должна побуждать васъ

совѣсть; для сего избралъ васъ и возвеличилъ государь».

Императоръ Александръ I «избралъ и возвеличилъ» кн. А. Н. Голицына, назначивъ его оберъ-прокуроромъ св. Синода, что, по всей вѣроятности, и Серафиму было извѣстно.

«Невѣрственная школа XVIII столѣтія, — разсказываетъ самъ Голицынъ въ своихъ мемуарахъ, — пустила глубокіе корни въ моемъ сердцѣ. Деизмъ, который въ то время былъ признакомъ людей хорошаго тона, составлялъ все мое вѣрованіе». Это значитъ, оберъ-прокуроръ св. Синода во Христа не вѣрилъ; впрочемъ, въ то время не вѣрилъ во Христа и самъ государь, «глава русской церкви».

«Вотъ я отправляюсь въ Синодъ, вхожу въ готическую храмину, вижу синодскій декоръ, вижу на другой сторонѣ зерцала, *служебное* Распятіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, глазамъ моимъ встрѣчается какой-то византійскій тронъ изъ позолоченнаго дерева. Входя, крѣплюсь, стараюсь быть важнымъ, степеннымъ, приступаю къ слушанію дѣлъ. Случилось же, что для перваго моего прихода слушаны были такія дѣла, которыя, во всякомъ случаѣ, могли бы служить богатою канвою для самой соблазнительной хроники: предложены были процессы о прелюбодѣяніяхъ во всѣхъ ихъ подробностяхъ. Мнѣ тогда показалось, что и святые отцы вовсе не были прочь ихъ выслушивать—что же мнѣ, молодому холостяку?»

Объ этомъ засѣданіи Голицынъ разсказалъ государю за обѣдомъ такъ остроумно, что оба отъ души хохотали.—Надъ чѣмъ? Вѣдь, послѣ уничтоженія патріаршества, св. Синодъ—единственное соборное правленіе русской церкви и, слѣдовательно, единственное въ ней «вмѣстилище Духа Святого».

«Въ обществѣ нашихъ знакомыхъ былъ нѣкто князь Тюфякинъ,—продолжаетъ Голицынъ.—Этотъ человѣкъ, котораго нравственность была вовсе не лучше моей, позволялъ себѣ дерзкія выраженія насчетъ религіи, какъ и я самъ, это составляло общую забаву и удовольствіе наше. И вотъ однажды, у него въ домѣ, бывши уже оберъ-прокуроромъ Синода, я вымолвилъ такое невмѣст-

ное, такое дерзновенное богохульство, что очень тѣмъ соблазнилъ моего Тюфякина, который даже отъ того встревожился и просилъ его пощадить. Вотъ какого блюстителя имѣлъ во мнѣ святѣйшій Синодъ!»

И такихъ-то людей призываетъ Серафимъ на защиту церкви. И генеральскіе кресты ихъ сравниваетъ съ Крестомъ Господнимъ.—Что это такое? Младенчество? Но вѣдь для кого же, какъ не для святыхъ, сказано: *Не будьте по уму младенцы.*

Серафимъ, говорятъ, обладалъ великимъ даромъ прозорливости. Къ нему приходили крестьяне, у которыхъ украли корову или лошадь, и онъ угадывалъ мѣсто, гдѣ находится краденое.—Знаетъ, кто укралъ у мужика корову, а кто укралъ благодать у церкви, не знаетъ.

У одного генерала, котораго онъ исповѣдывалъ, свалились, будто бы, чудомъ ордена и кресты.—«Это потому, что ты получилъ ихъ незаслуженно», объяснилъ старецъ.

Кажется, дальше этихъ свалившихся генеральскихъ крестиковъ не пошла борьба Серафима съ неправедной властью.

У Елены Мантуровой, одной изъ Дивѣевскихъ дѣвушекъ, была крѣпостная дѣвка Устинья. Вмѣстѣ съ госпожей своей поступила она въ монастырь и жила съ нею въ одной кели, оставаясь крѣпостною. Устинья заболѣла чахоткою. Ее мучило, что она, больная, занимаетъ мѣсто въ тѣсной кели и безпокоитъ барыню: «Нѣтъ, матушка, я уйду отъ тебя, нѣтъ тебѣ отъ меня покоя!» повторяла Устинья. Но уйти не успѣла, умерла. И никому изъ нихъ, ни Серафиму, ни Еленѣ, ни самой Устиньѣ, не пришло въ голову, что рабство—мерзость передъ Господомъ. Діаволъ брака является Еленѣ въ видѣ огненнаго змія, а діаволъ рабства остается невидимымъ. *Вы куплены дорогою цѣною: не дѣлайтесь рабами человѣковъ*, это всѣ забыли, а помнятъ только: *рабы, повинуйтесь господамъ вашимъ*, и *нѣтъ власти не отъ Бога*—слѣдовательно, отъ Бога и власть русскихъ помѣщиковъ.

Въ ранней юности Серафимъ былъ свидѣтелемъ Пугачевскаго бунта. Тѣ разбойники, которые, напавъ на него въ лѣсу, искалѣчили его, были крѣпостные, которые могли бы участвовать въ бунтѣ. Серафимъ едва не по-

гибъ отъ ожесточенія рабовъ, но все-таки не задумался о рабствѣ и въ теченіе всей своей жизни ни единымъ словомъ противъ него не обмолвился. Если бы это вообще зависѣло отъ Серафима, отъ христіанскихъ святыхъ, отъ христіанской святости, то крѣпостное право въ Россіи существовало бы и понынѣ.—«Лучше тебѣ самому освободиться отъ узъ грѣха, чѣмъ освобождать отъ рабства народы», — этому завѣту первыхъ святыхъ остался вѣренъ и послѣдній.

Не святой Серафимъ, а грѣшный и безбожный Радищевъ о рабствѣ задумался. Пока святые терпѣли молча, безбожникъ завопилъ отъ святого гнѣва, отъ святого ужаса—и неужели этотъ вопль не дошелъ до Бога? Съ Богомъ—рабство; свобода—безъ Бога: такъ всегда было и есть—неужели такъ всегда будетъ? Во всякомъ случаѣ, христіанская святость пальцемъ не двинула, чтобы этого не было. Самыя кровныя связи разрываются, такъ что «клочьями тѣло виситъ», а цѣпи рабства спаиваются.

Отъ французской революціи до русскаго декабрьскаго бунта—все освободительное движеніе, при которомъ Серафимъ присутствовалъ, для него — только «суетныя мудрованія вѣка сего». — «Это все нынѣшній-то вѣкъ, нынѣшніе люди придумали!» шепчетъ онъ съ тихою брезгливостью. Тутъ не столько проклятіе, сколько «дурной глазъ» на всю міровую культуру — науку, искусство, общественность—на всѣ «труды и дни» человѣчества; не столько истребить хотѣлъ бы онъ все это, сколько «сглазить».

— Учить ли дѣтей языкамъ и прочему?—спросилъ кто-то.

— Что же худого знать что-нибудь?—отвѣчалъ Серафимъ и тотчасъ прибавилъ:—Гдѣ мнѣ, младенцу, отвѣчать противъ твоего разума? Спроси кого поумнѣе.

И въ этой усмѣшкѣ—опять та же тихая брезгливость, тайное неблагословеніе, которое убійственнѣе всякихъ проклятій, опять «дурной глазъ».

Передъ смертью онъ предсказывалъ Дивѣевскимъ сестрамъ торжество ихъ обители.

— Какая великая радость-то будетъ! Колоколъ-то московскій Ивана Великаго самъ придетъ къ вамъ по

воздуху. Когда его повѣсятъ, да въ первый-то разъ ударятъ и онъ загудитъ, тогда мы съ вами проснемся. Вся вселенная услышитъ и удивится. О, во, матушки вы мои, какая будетъ радость! Среди лѣта запоютъ Пасху! Пріѣдетъ къ намъ Царь и вся Фамилія!

И такъ для Серафима пріѣздъ русскаго царя равняется Пасхѣ Господней, воскресенію мертвыхъ.

Но эта радость будетъ на самое короткое время,— продолжаетъ онъ.—Что же далѣе, матушки, будетъ... Такая скорбь... чего отъ начала міра не было. Ангелы едва будутъ успѣвать брать души.

И свѣтлое лицо батюшки вдругъ измѣнилось, померкло; опустя головку, онъ поникъ долу, и слезы струями полились по щекамъ».

Отъ этой же самой скорби плачетъ и «второй Серафимъ», «безумная Палага», особенно съ 1 марта 1881 г., съ убійства Александра II.—«Какъ слышно стало, что у насъ творится на Руси, какія *пакости да беззаконія*, то ужъ какъ она, сердечная, бывало, плакала-то; ужъ и не скрывалась, и почти не переставала плакать, глаза даже у нея загноились и заболѣли отъ этихъ слезъ.

— Что это значитъ, матушка,—говорю я,—что ты все такъ страшно плачешь?

— Эхъ, говоритъ, если бы ты знала это, весь бы свѣтъ теперь заставила плакать!»

Для обоихъ Серафимовъ, и если бы ихъ было не два, а десять, то для всѣхъ одинаково освобожденіе Россіи— «пакость и беззаконіе».

При всякихъ попыткахъ оторвать православіе отъ самодержавія, соединить христіанство съ революціей мнѣ вспоминается опущенная головка, померкшее личико батюшки Серафима и по щекамъ его струящіяся слезы. Не эти ли слезы единственный подлинный отвѣтъ всей русской святости на русское освобожденіе? Свѣтлое лицо Серафима померкло и все больше меркнетъ, темнѣетъ, чернѣетъ, становится страшнымъ лицомъ «черныхъ сотенъ». Христіанство и свобода — вода и огонь: если огонь сильнѣе, то отъ воды остается лишь теплый паръ— церковная реформація; если вода сильнѣе, то отъ огня остается лишь мокрый пепелъ—политическая реставрація.

Для Серафима конецъ самодержавія есть конецъ православія, а конецъ православія — конецъ міра, пришествіе Антихриста.

Въ послѣдній годъ своей жизни началъ онъ рыть заповѣдную канавку съ валомъ вокругъ Дивѣевской обители, чтобы оградить ее отъ Антихриста.

— Канавку вырыть надо. Три аршины глубины, и три аршина ширины, и три аршина вышины. Это та самая тропа, гдѣ прошла Царица Небесная, взявъ въ удѣлъ себѣ обитель. Тутъ стопочки Царицы Небесной прошли! —Такъ бывало и задрожитъ весь, какъ это говоритъ-то.—И кто канавку съ молитвой пройдетъ, да полтораста Богородицъ прочтетъ, тому все тутъ — и Аѳонъ, и Іерусалимъ, и Кіевъ. Когда вѣкъ-то кончится, Антихристъ придетъ, то станетъ съ храмовъ кресты снимать да монастыри разорять и всѣ монастыри разоритъ. А къ вашему-то подойдетъ, а канавка-то и станетъ отъ земли до неба; ему и нельзя къ вамъ взойти-то, нигдѣ не допуститъ канавка—такъ прочь и уйдетъ.

«Такъ какъ очень торопилъ этимъ дѣломъ батюшка, то и лютой зимой, рубя землю топоромъ, копали сестры заповѣдную канавку; и лишь только окончили, скончался тутъ же и нашъ родимый батюшка,—точно будто этого только и ждалъ».

Дѣйствительно, главное, и можетъ быть, единственное дѣло всей жизни его и есть эта канавка. Что первые святые начали, то кончилъ послѣдній: невидимую черту, отдѣляющую христіанство отъ міра, сдѣлалъ видимой—завершилъ незавершенное въ христіанствѣ противорѣчіе міра и Бога.

По ту сторону канавки — Богъ безъ міра, по сю — міръ безъ Бога; и соединить ихъ нельзя. Трехаршинная канавка углубится до бездны, трехаршинный валъ подымется до неба — и окончательно отдѣлится Богъ отъ міра. Богъ отнятъ отъ міра, міръ преданъ діаволу.

*Да пріидетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя на землѣ, какъ на небѣ*—это не исполнилось въ христіанствѣ: воля Божія, царство Божіе — только на небѣ, а на землѣ—царство діавола.

«Къ концу-то вѣка, — предсказываетъ Серафимъ,—

будетъ у васъ на диво соборъ. Подойдетъ къ нему Антихристъ-то, а онъ весь на воздухъ и подымется. Достойные, которые взойдутъ въ него, останутся въ немъ, а другіе, хотя и взойдутъ, но будутъ падать на землю».— На землю, то есть въ преисподнюю, ибо земля и есть преисподняя.

Серафимъ, со своимъ соборомъ, въ которомъ заключена соборная, единая, вселенская церковь,—возносится, а земля проваливается; Серафимъ святъ, земля проклята; Серафимъ спасся, міръ погибъ.

## XII.

Что же—значитъ, христіанство «не удалось»?

Если смотрѣть на него, какъ на послѣднюю религіозную цѣль и завершеніе міра, то оно дѣйствительно «не удалось». Если же христіанство—только путь къ этой цѣли, то оно «удалось» такъ, какъ ни одно изъ дѣлъ человѣческихъ не удавалось, и какъ удаются только дѣла Божіи. Въ этихъ-то именно кажущихся своихъ неудачахъ, несовершенствахъ, паденіяхъ, провалахъ, противорѣчіяхъ, даже преступленіяхъ, христіанство болѣе совершенно, болѣе божественно, чѣмъ въ своемъ человѣческомъ совершенствѣ, человѣческой святости.

Безконечное открывается конечному разуму не иначе, какъ по законамъ этого разума; а глубочайшій изъ нихъ—законъ діалектическаго развитія, по которому совершенное соединеніе двухъ противоположныхъ началъ, синтезъ тезиса и антитезиса, не можетъ произойти прежде, чѣмъ не раскроется совершенная противоположность этихъ началъ.

Первый Завѣтъ, откровеніе Отца — тезисъ; Второй Завѣтъ, откровеніе Сына — антитезисъ; совершенный синтезъ Перваго и Второго Завѣта въ Третьемъ, послѣднее соединеніе Отца и Сына въ Духѣ не могло произойти прежде, чѣмъ не раскрылась совершенная противоположность Отчей и Сыновней Ипостаси. Кажущіяся неразрѣшимыми противорѣчія христіанства—вѣчныя антиноміи плоти и духа, земли и неба, міра и Бога—суть въ

дѣйствительности не противорѣчія неразрѣшимыя, а только противоположности неразрѣшенныя, но разрѣшаемыя въ послѣднемъ соединеніи Двухъ во Единомъ, въ послѣднемъ откровеніи Троицы. Надо было раскрыть до конца противоположности: христіанство это и сдѣлало, или, вѣрнѣе, сама Премудрость Божія сдѣлала это черезъ христіанство.

Мы видѣли, что вся метафизика христіанской святости сводится къ утвержденію безплотной духовности. Мы видѣли также, въ какомъ зіяющемъ противорѣчіи находятся три величайшія тайны Христовы—начало, продолженіе, конецъ самого христіанства—Воплощеніе, Причащеніе, Воскресеніе—три тайны Плоти Святой—съ этою безплотною святостью. Но уже не человѣческая, а Божественная святость, Божественная подлинность христіанства, адамантово основаніе Грядущей Церкви Христовой, о которой сказано: *врата адовы не одолѣютъ ее*,—и заключается именно въ томъ, что сквозь всѣ эти бездонно зіяющія противорѣчія, провалы, паденія, даже преступленія, христіанство пронесло неискаженный ликъ Христа, Слова, ставшаго плотью. Въ этомъ смыслѣ христіанство есть подлинное явленіе Христа человѣчеству. Безъ христіанства нѣтъ Христа; безъ Христа, Сына Божія, нѣтъ Отца и Духа. Никто, кромѣ Сына, не приводитъ къ Отцу; никто кромѣ Отца и Сына не приводитъ къ Духу.—Въ этомъ, повторяю, уже не человѣческая, а Божественная святость, правда и оправданіе христіанства.

Полнота Перваго Завѣта совершилась только во Второмъ; полнота Второго совершится только въ Третьемъ. Первый Завѣтъ пророчествуетъ о первомъ пришествіи Сына въ Отцѣ, второй—о Второмъ пришествіи Сына въ Духѣ; Первый — о Богочеловѣкѣ, Второй — о Богочеловѣчествѣ, которое и будетъ послѣднимъ откровеніемъ Духа Святого въ Плоти Святой, послѣднимъ соединеніемъ Духа съ плотью, неба съ землею, міра съ Богомъ—*да будетъ Богъ все во всемъ*. Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ заключено христіанство, такъ въ христіанствѣ—религія Св. Духа. И какъ христіанство, откровеніе Сына, не нарушило, а исполнило законъ Отца, такъ откровеніе Духа не нарушитъ, а исполнитъ христіанство. От-

кровеніе Духа, Третьей Ипостаси, которое и есть откровеніе всѣхъ Трехъ Ипостасей—откровеніе Троицы—заключено, сокрыто, но не раскрыто въ христіанствѣ. Ученіе о Троицѣ осталось отвлеченнымъ созерцаніемъ, догматомъ, внѣ дѣйственной святости, а христіанская святость, дѣйствіе—внѣ Троицы. Святые говорятъ: во имя Отца, и Сына, и Духа,—а дѣлаютъ только во имя Сына. Ликомъ Сына закрытъ ликъ Отца и Духа. Но закрытое должно раскрыться—и уже раскрывается.

Если бы въ христіанствѣ не было чаянія Церкви Вселенской, то не раскинулся бы, подобный своду небесному, сводъ константинопольской св. Софіи—первое видѣніе грядущей вселенской соборности.

Если бы въ христіанствѣ не было чаянія Плоти Святой, то не явилась бы Матерь Божія—первое видѣніе Вѣчнаго Материнства.

Если бы въ христіанствѣ не было тайны о Троицѣ, то не открылось бы послѣднее раздѣленіе двухъ міровъ въ современной критикѣ познанія.

Если бы въ христіанствѣ не было тайны о Богочеловѣчествѣ, то не пронеслась бы огненная буря того освобожденія народовъ, только начало котораго мы донынѣ видѣли въ европейскихъ революціяхъ.

Современное человѣчество не подозрѣваетъ, до какой степени остается оно христіанскимъ даже тогда, когда отъ христіанства отрекается. Можно идти противъ, но мимо христіанства—нельзя. А истинный путь человѣчества—не противъ и не мимо христіанства, а черезъ него—къ тому, что за нимъ.

Въ заключеніе признаюсь: мнѣ трудно было, иногда почти страшно говорить о Серафимѣ. Какъ бы ни было справедливо то, что я говорю, я все же только говорю о томъ, что надо дѣлать; Серафимъ сдѣлалъ то, о чемъ говорилъ.

Я скорбенъ, онъ счастливъ; я теменъ, онъ свѣтелъ; я грѣшенъ, онъ святъ.

Что,—если бы я увидѣлъ сейчасъ, лицомъ къ лицу, этого маленькаго, сгорбленнаго старичка въ бѣломъ балахончикѣ, бѣлыми и голыми ножками идущаго какъ бы по воздуху,—посмѣлъ ли бы я поднять на него глаза

и сказать ему самому все, что сказалъ о немъ? И что онъ отвѣтилъ бы мнѣ?

«Кто противъ Господа, Царицы Небесной и меня, убогаго Серафима, пойдетъ, тому не дамъ житія ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ».

Я себя не обманываю—знаю, что, если не *тамъ* въ вѣчности, то *здѣсь*, въ «семъ вѣкѣ», онъ, можетъ быть, и проклялъ бы меня, а если бы не проклялъ, то ужъ, во всякомъ случаѣ, не благословилъ бы, промолчалъ, ничего не отвѣтилъ бы на всѣ мои вопросы.

И всетаки я вѣрю, что послѣдняя, *нездѣшняя* тайна Серафимовой и всей христіанской святости, когда откроется, будетъ тѣмъ самымъ откровеніемъ, котораго и я жду, котораго ждутъ всѣ, кто ожидаетъ церкви Грядущаго Господа. Всѣ мы вѣримъ и надѣемся, что въ *этой* церкви Серафимъ благословитъ насъ всѣхъ.

Но благословеніе—*тамъ*, а *здѣсь*: «Кто противъ меня пойдетъ, тому не дамъ житія».

И вотъ на это хочется *здѣсь* же отвѣтить:

— Батюшка Серафимъ! Если ты идешь за Бога противъ міра, то мы идемъ противъ тебя съ міромъ и съ Богомъ, ибо истиненъ Богъ нашъ, Христосъ, пришедшій въ міръ, сущій въ мірѣ и грядущій въ мірѣ. Тутъ между нами и тобою, дѣйствительно, бездонная «канавка»—великій рубежъ, отдѣляющій *до времени* явленіе Сына отъ явленія Духа, Второй Завѣтъ отъ Третьяго. Тутъ между нами и тобою, по слову Господа,—*не миръ, но мечъ*—опять, конечно, *до времени*, ибо, когда время исполнится, и тайна всѣхъ Трехъ Завѣтовъ совершится, то будетъ уже—*не мечъ, но миръ*.

# Отвѣтъ на вопросъ.

Въ текущемъ 1907 г. французскимъ журналомъ le Mercuredе France предложенъ былъ какъ свѣтскимъ писателямъ, философамъ, ученымъ, общественнымъ дѣятелямъ, такъ и представителямъ духовенства различныхъ странъ и вѣроисповѣданій, вопросъ: *Присутствуемъ ли мы при разложеніи* (dissolution) *или развитіи* (évolution) *религіозной идеи въ современномъ человѣчествѣ?*— Настоящая замѣтка есть отвѣтъ на этотъ вопросъ.

*Д. М.*

РАЗЛОЖЕНІЕ есть только внѣшняя видимость настоящаго религіознаго момента; а внутреннее содержаніе его—то высшее напряженіе эволюціи, когда она становится революціей. Предстоящая религіозная революція подобна той, которая совершалась при возникновеніи христіанства.

Всякая эволюція проходитъ черезъ три объективные момента, соотвѣтствующіе тремъ субъективнымъ моментамъ діалектическаго развитія; первый моментъ есть первое низшее интегральное единство, слитность противоположныхъ началъ; второй—ихъ разъединеніе, дифференціація; третій—послѣднее соединеніе, совершенная интеграція въ высшій эволюціонный типъ. Первый моментъ—тезисъ; второй—антитезисъ; третій—синтезъ.

Этимъ тремъ моментамъ біологическаго и діалектическаго развитія соотвѣтствуютъ три момента религіозной эволюціи человѣчества.

Первый—всѣ до-христіанскія религіи, отъ языческаго политеизма до еврейскаго монотеизма, которыя утверждаютъ низшее, недифференцированное единство міра и Бога, земли и неба, духа и плоти; утверждаютъ объективное природное бытіе, космосъ, какъ единственно абсолютное; не раздѣляютъ объектъ отъ субъекта, внѣшнее отъ внутренняго, безличное отъ личнаго. Безсознательная основа всѣхъ этихъ религій — пантеизмъ, всебожіе, въ которомъ Pan, Все, не отдѣляется отъ Theos, Богъ: все въ Богѣ, Богъ во всемъ, — безъ движенія, безъ сознанія, безъ динамическаго процесса. Всѣ эти религіи суть откровеніе Бога-Отца, какъ единаго, абсолютнаго, безличнаго Объекта, которымъ поглощается всякое частное, субъективное, личное бытіе.

Второй моментъ — христіанство, которое нарушаетъ первое интегральное единство, дифференцируетъ и противополагаетъ субъектъ объекту, личное безличному. Христіанство есть откровеніе Абсолютнаго Субъекта, Личности, Сына Божьяго, который воплотился въ Личности Человѣческой—во Христѣ.

Для всѣхъ религій до-христіанскихъ—царство Божіе есть «міръ сей», міръ въ Богѣ, Космосъ; царство же Христово—*не отъ міра сего*. Въ христіанствѣ впервые является раздѣленіе міра на два порядка — феноменальный и трансцендентный, земной и небесный, плотскій и духовный. Христіанство постулируетъ послѣднее соединеніе этихъ двухъ порядковъ: *Я и Отецъ—одно*; но послѣднее соединеніе возможно лишь тамъ, гдѣ совершилось послѣднее разъединеніе: *Боже мой, Боже мой, зачѣмъ Ты оставилъ Меня?*—Высшая интеграція возможна лишь тамъ, гдѣ пройдены всѣ ступени дифференціаціи.

Третій и послѣдній моментъ религіозной эволюціи, моментъ, который именно теперь наступаетъ, есть откровеніе Духа, которое соединитъ откровеніе Отца съ откровеніемъ Сына.

Религіи до-христіанскія—тезисъ; христіанство—антитезисъ; религія Духа—синтезъ.

Первый завѣтъ—религія Бога въ мірѣ.

Второй завѣтъ Сына—религія Бога въ человѣкѣ—Богочеловѣка.

Третій завѣтъ—религія Бога въ человѣчествѣ—Богочеловѣчества.

Отецъ воплощается въ Космосѣ.

Сынъ—въ Логосѣ.

Духъ—въ послѣднемъ соединеніи Логоса съ Космосомъ, въ единомъ соборномъ вселенскомъ Существѣ—Богочеловѣчествѣ.

Для того, чтобы вступить въ третій моментъ, міръ долженъ окончательно выйти изъ второго момента; для того, чтобы вступить въ религію Духа, міръ долженъ окончательно выйдти изъ религіи Сына—изъ христіанства: въ настоящее время, въ кажущемся отреченіи отъ Христа это необходимое выхожденіе и совершается.

Тезисъ и антитезисъ суть двѣ противоположныя половины совершенной синтетической истины, и каждая изъ нихъ постольку участвуетъ въ истинѣ, поскольку стремится къ соединенію съ другой противоположной половиною; если же одна, отрицая другую, утверждаетъ себя, какъ совершенную истину, то она становится ложью. Это именно и случилось съ христіанствомъ.

Христіанство, пока находилось въ динамическомъ процессѣ, въ развитіи и въ творчествѣ, стремилось къ послѣднему откровенію, къ Апокалипсису, соединяющему Бога съ міромъ, духъ съ плотью, небо съ землею въ «новомъ градѣ Іерусалимѣ», въ «царствѣ святыхъ на землѣ»; оно стремилось къ послѣднему синтезу: *да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ.*—Но, когда надъ динамикой возобладала статика, и христіанство остановилось, окаменѣло въ мертвой догматикѣ, оно превратило неразрѣшенную, но вѣчно разрѣшаемую противоположность двухъ началъ въ ихъ неразрѣшимое противорѣчіе, антитезу въ антиномію. Выраженіе этой антиноміи—монашескій аскетизмъ въ крайнихъ точкахъ своихъ есть отреченіе отъ феноменальнаго міра во имя трансцендентнаго Бога, умерщвленіе плоти во имя безплотнаго духа, проклятіе земли во имя безземнаго неба. Анти-

тезисъ, вмѣсто того чтобы стремиться къ соединенію со своимъ тезисомъ, поглощалъ и упразднялъ его окончательно. Одна половина истины, религія Сына, отрицая другую—религію Отца, и утверждая себя, какъ совершенную истину, сдѣлалась ложью. Тогда-то первая, подавленная, но не побѣжденная половина истины возстала на вторую; умерщвляемый, но неумертвимый тезисъ возсталъ на антитезисъ—плоть на духъ, земля на небо, міръ на Бога. Это возстаніе и есть такъ называемое Возрожденіе языческой древности, которое началось въ XIV вѣкѣ и продолжается до нашихъ дней въ современной антихристіанской культурѣ—искусствѣ, наукѣ, философіи, соціально-политической революціонной общественности.

Кажущееся безбожіе современнаго міра есть дѣйствительное богоборчество. Іаковъ во снѣ боролся съ Богомъ и, когда Богъ увидѣлъ, что не одолѣваетъ его, то сказалъ ему: *отпусти Меня, ибо взошла заря.* Но Іаковъ сказалъ Богу: *не отпущу Тебя, пока не благословишь меня.* И за эту святую борьбу Богъ возлюбилъ Іакова больше всѣхъ сыновъ человѣческихъ и далъ ему новое имя *Израиля—Богоборца.*

Современное человѣчество тоже во снѣ, безсознательно, борется съ Богомъ, уже не съ Отцомъ, а съ Сыномъ, со Христомъ. И вотъ почему, какъ это ни странно сказать, современные безбожники, христоборцы, ближе ко Христу, чѣмъ современные христіане: не видя лица Его, они въ борьбѣ обнимаютъ Его, прикасаются къ Нему, соединяются съ нимъ.—И Христосъ, не одолѣвъ міра, скажетъ ему: *отпусти Меня, ибо взошла заря.* И міръ скажетъ Христу: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня.—И Христосъ благословитъ міръ въ восходящей зарѣ, въ откровеніи Духа, въ Третьемъ Завѣтѣ, и дастъ человѣчеству *имя новое* Богосыновства, Богочеловѣчества.

## Предисловіе къ одной книгѣ *).

СЪ русской революціей рано или поздно придется столкнуться Европѣ, не тому или другому европейскому народу, а именно Европѣ, какъ цѣлому—съ русской революціей или русской анархіей, ибо что такое въ настоящее время совершается въ Россіи, переходъ ли отъ одной государственной формы къ другой, выходъ ли изъ всѣхъ государственныхъ формъ въ неизвѣстное, это сейчасъ рѣшить трудно. Во всякомъ случаѣ, уже и теперь ясно, что это—игра опасная не только для насъ, русскихъ, но и для васъ, европейцевъ. Съ пристальнымъ и тревожнымъ вниманіемъ слѣдите вы за русской революціей—недостаточно все-таки пристальнымъ, недостаточно тревожнымъ: то, что у насъ происходитъ, страшнѣе, чѣмъ кажется вамъ. Мы горимъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія; но что мы одни будемъ горѣть и васъ не подожжемъ, такъ же ли это несомнѣнно?

Всѣ внѣшнія событія нашего переворота до мельчайшихъ подробностей извѣстны Европѣ; но внутренній ихъ смыслъ отъ нея ускользаетъ. Она видитъ движущееся тѣло, а не движущую душу русской революціи. Душа ея, душа русскаго народа остается для Европы вѣчною загадкою.

---

*) «*Le Tsar et la Révolution*», par D. Merejkowsky, Z. Hippius, D. Philosophoff. Paris, 1907.

Мы похожи на васъ, какъ лѣвая рука похожа на правую: правая не совпадаетъ съ лѣвою въ одной и той же плоскости: надо перевернуть одну, чтобъ онѣ совпали. Что у васъ, то и у насъ, но обратно; мы—вы на изнанку. Говоря Кантовскимъ языкомъ, ваша область—феноменальное, наша—трансцендентное; говоря языкомъ Ничше—въ васъ Аполлонъ, въ насъ—Діонисъ; вашъ геній—мѣра; нашъ—чрезмѣрность. Вы умѣете останавливаться вовремя; доходя до стѣны, обходите или возвращаетесь; мы разбиваемъ себѣ голову объ стѣну. Насъ трудно сдвинуть, но, разъ мы сдвинулись, намъ нѣтъ удержу—мы не идемъ, а бѣжимъ, не бѣжимъ, а летимъ, не летимъ, а падаемъ, и притомъ «вверхъ пятами», по выраженію Достоевскаго. Вы любите середину; мы любимъ концы. Вы трезвые, мы пьяные; вы—разумные, мы—изступленные; вы—справедливые, мы—беззаконные. Вы сберегаете душу свою, мы всегда ищемъ, за что бы намъ потерять ее. Вы—«градъ настоящій имѣющіе»; мы—«грядущаго града взыскующіе». Вы, на послѣднемъ предѣлѣ вашей свободы,—все же государственники; мы, въ глубинѣ нашего рабства, почти никогда не переставали быть мятежниками, тайными анархистами—и теперь тайное только сдѣлалось явнымъ. Для васъ политика—знаніе; для насъ—религія. Не въ разумѣ и въ чувствѣ, въ которыхъ часто мы доходимъ до совершеннаго отрицанія, до нигилизма,—а въ сокровеннѣйшей волѣ нашей, мы—мистики.

Въ русской литературѣ, особенно въ двухъ главныхъ вершинахъ ея, во Л. Толстомъ и Достоевскомъ, эта первая основа русской души, *мистика воли* открылась вамъ отчасти, но именно только отчасти. Чтобы понять ее до конца, мало насъ перечесть, надо насъ пережить. А это трудно и страшно; это, повторяю, страшнѣе, чѣмъ вы думаете. Мы—ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вамъ въ плоть. Вы еще отъ насъ пострадаете, но, въ послѣднемъ счетѣ, къ общему благу, потому что мы другъ другу нужны, какъ лѣвая рука нужна правой.

Въ этой книгѣ мы стараемся показать, что послѣдній смыслъ русской революціи остается непонятнымъ, внѣ пониманія мистическаго.

Самодержавіе и православіе двѣ половины единаго религіознаго цѣлаго, такъ же какъ папство и католичество. Царь—не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященникъ, помазанникъ Божій, то-есть, въ послѣднемъ, ежели исторически не осуществленномъ, то мистически необходимомъ предѣлѣ власти своей—намѣстникъ Христа, тотъ же папа—кесарь и папа вмѣстѣ. Самодержавіе есть утвержденіе абсолютной святыни; но въ порядкѣ мистическомъ—а главная особенность русскаго духа, мистика воли не даетъ намъ выйти изъ этого порядка—отрицаніе одного абсолюта не можетъ не быть утвержденіемъ другого, противоположнаго. Святыня противъ святыни. Самодержавіе—религія. И революція—тоже религія. Всего менѣе сознаютъ это сами революціонеры. Въ сознаніи своемъ они—безбожники. Имя Божіе ненавистно имъ, потому что связано съ наибольшимъ кощунствомъ надъ ихъ собственной подлинной, хотя и безъименной, святынею. Для нихъ религія значитъ реакція. И они правы, если не положительной, то отрицательною религіозною правдою. Въ Россіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ мірѣ, дѣла діавола, ложь и человѣкоубійство, покрываются именемъ Божьимъ. Діаволъ укралъ у насъ имя Божіе. Ежели смотрѣть не на то, что русскіе революціонеры говорятъ, а на то, что они дѣлаютъ, нельзя не увидѣть, что эти безбожники иногда святые. Со времени первыхъ мучениковъ христіанскихъ не было людей, которые бы такъ умирали: по слову Тертулліана, «они летятъ на смерть, какъ пчелы на медъ».

Русская революція—не только политика, но и религія—вотъ что всего труднѣе понять Европѣ, для которой и сама религія давно уже политика. Вы судите по себѣ: вамъ кажется, что мы переживаемъ естественную болѣзнь политическаго роста, которую переживали въ свое время всѣ европейскіе народы; пусть же перебѣсимся—все равно, выше головы не прыгнемъ, кончимъ тѣмъ же, чѣмъ вы, остепенимся, протянемъ ножки по одежкѣ, взнуздаемся парламентскимъ намордникомъ, откажемся отъ соціалистическихъ и анархическихъ крайностей, и удовольствуемся вмѣсто Града Божьяго, старенькою конституціонною лавочкою, буржуазно-демократическою середин-

кою на половинкѣ;—такъ было вездѣ, такъ будетъ и у насъ.

Пожалуй, и дѣйствительно, было бы такъ, если бы мы были не на изнанку,—если бы не наша трансцендентность, заставляющая насъ разбивать голову объ стѣну, летѣть «пятами вверхъ». Во всякомъ случаѣ, на конституціонной монархіи мы не остановимся. Да и не могла бы, если бы даже хотѣла, русская монархія дать конституцію. Для царя православнаго отречься отъ самодержавія значитъ отречься отъ православія.

——— Но когда всѣ историческія формы нашей государственности и церковности будутъ низвергнуты, тогда въ политическомъ и религіозномъ сознаніи народа засіяетъ такая пустота, которую не наполнятъ никакія существующія формы европейской государственности — не только конституціонная монархія, но и буржуазно-демократическая республика. Для того, чтобы тысячелѣтнія громады окончательно рухнули, нужно такое землетрясеніе, что всѣ старыя парламентскія лавочки попадаютъ, какъ карточные домики. Ни на одной изъ нихъ русская революція не остановится. Но тогда на чемъ? и что же далѣе? Далѣе—прыжокъ въ неизвѣстное, въ трансцендентное, полетъ «пятами вверхъ». Русская революція такъ же абсолютна, какъ отрицаемое сю самодержавіе. Ея сознательный эмпирическій предѣлъ—соціализмъ; безсознательный, мистическій—безгосударственная религіозная общественность. Еще Бакунинъ предчувствовалъ, что окончательная революція будетъ не народною, а всемірною. Русская революція—всемірная.

Когда вы, европейцы, это поймете, то броситесь тушить пожаръ. Но берегитесь: не вы насъ потушите, а мы зажжемъ васъ.

Въ настоящее время понятіе безвластія или остается отрицательнымъ, или заимствуетъ свои утвержденія изъ метафизики чуждаго и даже противоположнаго понятія соціализма, который въ предѣльныхъ выводахъ своихъ есть та же государственность, принудительная зависимость каждаго отъ всѣхъ, личности отъ безличныхъ законовъ экономической необходимости. Но гдѣ же та послѣдняя свобода, которою побѣждается всякая внѣшняя необ-

ходимость, всякое насиліе, метафизическое начало государственности? Не наука, не философія, а только религія можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Послѣднее утвержденіе новой религіозной безгосударственной общественности есть новое религіозное сознаніе и дѣйствіе, новое религіозное соединеніе личности и общества, единаго и всѣхъ, безпредѣльной свободы и безпредѣльной любви. Истинное безвластіе есть Боговластіе. Слова эти загадочны. Но пусть пока такъ и останутся они загадкою.

Мы обращаемся не къ буржуазному европейскому обществу, а лишь къ отдѣльнымъ личностямъ высшей всемірной культуры, къ тѣмъ, для кого уже и теперь, по слову Ничше, «государство самое холодное изъ чудовищъ». Такіе одинокіе, слишкомъ ранніе анархисты, какъ Бакунинъ, Толстой, Штирнеръ, Ничше—горныя вершины, озаряемыя первыми лучами дня; а внизу, гдѣ еще темная ночь—безчисленные невѣдомые братья наши, всемірный рабочій народъ, великое воинство грядущей всемірной революціи. Мы вѣримъ, что рано или поздно, дойдетъ и до нихъ громовой голосъ русской революціи, въ которомъ зазвучитъ надъ старымъ европейскимъ кладбищемъ труба архангела, возвѣщающая страшный судъ и воскресеніе мертвыхъ.

---

# ГОГОЛЬ.

## Творчество, жизнь и религія.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

---

## Творчество.

### I.

«КАКЪ чорта выставить дуракомъ»,—это, по собственному признанію Гоголя, было главною мыслью всей его жизни и творчества. «Уже съ давнихъ поръ я только и хлопочу о томъ, чтобы послѣ моего сочиненія насмѣялся въ волю человѣкъ надъ чортомъ» (Письмо Шевыреву изъ Неаполя отъ 27 апрѣля 1847 года).

Въ религіозномъ пониманіи Гоголя чортъ есть мистическая сущность и реальное существо, въ которомъ сосредоточилось отрицаніе Бога, вѣчное зло. Гоголь, какъ художникъ, при свѣтѣ смѣха, изслѣдуетъ природу этой мистической сущности; какъ человѣкъ, оружіемъ смѣха борется съ этимъ реальнымъ существомъ: смѣхъ Гоголя—борьба человѣка съ чортомъ.

Богъ есть безконечное, конецъ и начало сущаго; чортъ—отрицаніе Бога, а слѣдовательно, и отрицаніе безконечнаго, отрицаніе всякаго конца и начала; чортъ есть начатое и неоконченное, которое выдаетъ себя за безначальное и безконечное; чортъ—нуменальная середина сущаго, отрицаніе всѣхъ глубинъ и вершинъ—вѣчная плоскость, вѣчная *пошлость*. Единственный предметъ

гоголевскаго творчества и есть чортъ именно въ этомъ смыслѣ, то-есть, какъ явленіе «безсмертной пошлости людской», созерцаемое за всѣми условіями мѣстными и временными — историческими, народными, государственными, общественными—явленіе безусловнаго, вѣчнаго и всемірнаго зла;—пошлость *sub specie aeterni*, «подъ видомъ вѣчности».

«Обо мнѣ много толковали, разбирая кое-какія мои стороны, но главнаго существа моего не опредѣлили. Его слышалъ одинъ только Пушкинъ. Онъ мнѣ говорилъ всегда, что еще ни у одного писателя не было этого дара выставлять такъ ярко *пошлость* жизни, умѣть очертить въ такой силѣ пошлость пошлаго человѣка, чтобы вся та мелочь, которая ускользаетъ отъ глазъ, мелькнула бы крупно въ глаза всѣмъ. Вотъ мое главное свойство, одному мнѣ принадлежащее, и котораго точно нѣтъ у другихъ писателей» (*Изъ Переписки съ друзьями*, *XVIII*, *3*). Зло видимо всѣмъ въ великихъ нарушеніяхъ нравственнаго закона, въ рѣдкихъ и необычайныхъ злодѣйствахъ, въ потрясающихъ развязкахъ трагедій; Гоголь первый увидѣлъ невидимое и самое страшное, вѣчное зло не въ трагедіи, а въ отсутствіи всего трагическаго, не въ силѣ, а въ безсильи, не въ безумныхъ крайностяхъ, а въ слишкомъ благоразумной серединѣ, не въ остротѣ и глубинѣ, а въ тупости и плоскости, пошлости всѣхъ человѣческихъ чувствъ и мыслей, не въ самомъ великомъ, а въ самомъ маломъ. Гоголь сдѣлалъ для нравственныхъ измѣреній то же, что Лейбницъ для математики,—открылъ какъ бы *дифференціальное исчисленіе*, безконечно-великое значеніе безконечно малыхъ величинъ добра и зла. Первый, онъ понялъ, что чортъ и есть самое малое, которое, лишь вслѣдствіе нашей собственной малости, кажется великимъ,—самое слабое, которое, лишь вслѣдствіе нашей собственной слабости, кажется сильнымъ. «Я называю вещи,—говоритъ онъ,—прямо по имени, то-есть чорта называю прямо чортомъ, не даю ему великолѣпнаго костюма à la Байронъ и знаю, что онъ ходитъ во фракѣ...» «Діаволъ выступилъ уже безъ маски въ міръ: онъ явился въ своемъ собственномъ видѣ».

Главная сила діавола—умѣнье казаться не тѣмъ, что

онъ есть. Будучи серединою, онъ кажется однимъ изъ двухъ концовъ—безконечностей міра, то Сыномъ-Плотью, возставшимъ на Отца и Духа, то Отцомъ и Духомъ, возставшими на Сына-Плоть; будучи тварью, онъ кажется творцомъ; будучи темнымъ, кажется Денницею; будучи коснымъ, кажется крылатымъ; будучи смѣшнымъ, кажется смѣющимся. Смѣхъ Мефистофеля, гордость Каина, сила Прометея, мудрость Люцифера, свобода Сверхчеловѣка—вотъ различные въ вѣкахъ и народахъ «великолѣпные костюмы», маски этого вѣчнаго подражателя, приживальщика, обезьяны Бога. Гоголь, первый, увидѣлъ чорта безъ маски, увидѣлъ подлинное лицо его, страшное не своей необычайностью, а обыкновенностью, пошлостью; первый понялъ, что лицо чорта есть не далекое, чуждое, странное, фантастическое, а самое близкое, знакомое, реальное «человѣческое, слишкомъ человѣческое» лицо, лицо толпы, лицо «какъ у всѣхъ», почти наше собственное лицо въ тѣ минуты, когда мы не смѣемъ быть сами собою, и соглашаемся быть «какъ всѣ».

Два главныхъ героя Гоголя—Хлестаковъ и Чичиковъ—суть два современныхъ русскихъ лица, двѣ ипостаси вѣчнаго и всемірнаго зла—«безсмертной пошлости людской».—По слову Пушкина: *То были двухъ бѣсовъ изображенья.*

Вдохновенный мечтатель Хлестаковъ и положительный дѣлецъ Чичиковъ—за этими двумя противоположными лицами скрыто соединяющее ихъ третье лицо чорта «безъ маски», «во фракѣ», въ «своемъ собственномъ видѣ», лицо нашего вѣчнаго двойника, который, показывая намъ въ себѣ наше собственное отраженіе, какъ въ зеркалѣ, говоритъ:

— Чему смѣетесь? Надъ собой смѣетесь!

## II.

«Вы эту скотину (чорта) бейте по мордѣ и не смущайтесь ничѣмъ. Онъ щелкоперъ и весь состоитъ изъ надуванья. Онъ точно мелкій чиновникъ, забравшійся въ городъ будто-бы на слѣдствіе. Пыль запуститъ

всѣмъ, распечетъ, раскричится. Стоитъ только немножко струсить и податься назадъ—тутъ-то онъ и пойдетъ храбриться. А какъ только наступишь на него, онъ и хвостъ подожметъ. Мы сами дѣлаемъ изъ него великана; а въ самомъ дѣлѣ, онъ чортъ знаетъ что. Пословица не бываетъ даромъ, а пословица говоритъ: *хвалился чортъ всѣмъ міромъ овладѣть, а Богъ ему и надъ свиньей не далъ власти.*— Пугать, надувать, приводить въ уныніе—это его дѣло».

Легко догадаться, кто именно этотъ «мелкій чиновникъ, забравшійся въ городъ будто-бы на слѣдствіе», то-есть, въ качествѣ ревизора, распекающій всѣхъ.

Въ черновыхъ замѣткахъ къ «Мертвымъ Душамъ» Гоголь пишетъ: «Весь городъ со всѣмъ вихремъ сплетенъ прообразованіе бездѣльности (то-есть пошлости) жизни всего человѣчества въ массѣ... Какъ низвести всемірную картину бездѣлья во всѣхъ родахъ до сходства съ городскимъ бездѣльемъ? и какъ городское бездѣлье возвести до прообразованія бездѣлья міра?»

Итакъ, опять-таки по собственному признанію Гоголя, въ обоихъ величайшихъ произведеніяхъ его—въ «Ревизорѣ» и «Мертвыхъ Душахъ», картины русскаго провинціальнаго города 20-хъ годовъ имѣютъ, кромѣ яснаго, нѣкоторый тайный смыслъ, вѣчный и всемірный, «прообразующій», или, какъ мы теперь сказали бы, *символическій*, ибо символъ и значитъ «прообразованіе»: среди «бездѣлья», пустоты, пошлости міра человѣческаго, не человѣкъ, а самъ чортъ, «отецъ лжи», въ образѣ Хлестакова или Чичикова, плететъ свою вѣчную, всемірную «сплетню». «Я совершенно убѣдился въ томъ, что сплетня плетется чортомъ, а не человѣкомъ,—пишетъ Гоголь въ частномъ письмѣ, по поводу частнаго дѣла.—Человѣкъ отъ праздности и сглупа брякпетъ слово безъ смысла, котораго бы и не хотѣлъ сказать (не такъ ли именно Бобчинскій и Добчинскій брякнули слово «ревизоръ»?). Это слово пойдетъ гулять; по поводу его, другой отпуститъ въ праздности другое; и мало-по-малу сплетется сама собою исторія, безъ вѣдома всѣхъ. Настоящаго автора—ея безумно и отыскивать, потому что его не отыщешь... Не обвиняйте никого... Помните, что все на свѣтѣ обманъ, все кажется намъ не тѣмъ, чѣмъ оно есть

на самомъ дѣлѣ... Трудно, трудно жить намъ, забывающимъ всякую минуту, что будетъ наши дѣйствія *ревизовать* Тотъ, Кого ничѣмъ не подкупишь» (Письмо къ N. F. изъ Москвы отъ 6 декабря 1849).

Не данъ ли здѣсь полный, не только понятный всѣмъ, реальный, но и до сей поры никѣмъ, кажется, непонятый, мистическій смыслъ Ревизора?

Въ Хлестаковѣ, кромѣ реальнаго человѣческаго лица, есть «призракъ»: «это фантасмагорическое лицо,—говоритъ Гоголь, — которое, какъ лживый олицетворенный обманъ, унеслось вмѣстѣ съ тройкой Богъ знаетъ куда». Герой «Шинели», Акакій Акакіевичъ, точно такъ же, какъ Хлестаковъ, только не при жизни, а послѣ смерти своей, становится призракомъ—мертвецомъ, который у Калинкина моста пугаетъ прохожихъ и стаскиваетъ съ нихъ шинели. И герой «Записокъ Сумасшедшаго» становится лицомъ фантастическимъ, призрачнымъ—«королемъ испанскимъ Фердинандомъ VIII». У всѣхъ троихъ исходная точка одна и та же: это—мелкіе петербургскіе чиновники, обезличенныя клѣточки огромнаго государственнаго тѣла, безконечно малыя дроби безконечно великаго цѣлаго. Изъ этой-то исходной точки—почти совершеннаго поглощенія живой человѣческой личности мертвымъ безличнымъ цѣлымъ—устремляются они въ пустоту, въ пространство, и описываютъ три различныя, но одинаково чудовищныя параболы: одинъ—во лжи, другой—въ безуміи, третій—въ суевѣрной легендѣ. Во всѣхъ трехъ случаяхъ, личность мститъ за свое реальное отрицаніе; отказываясь отъ реальнаго, мститъ призрачнымъ, фантастическимъ самоутвержденіемъ. Человѣкъ старается быть не тѣмъ, что есть, потому что не хочетъ, не можетъ, не долженъ быть ничѣмъ. И въ мертвомъ лицѣ Акакія Акакіевича, и въ сумасшедшемъ лицѣ Поприщина, и въ лживомъ лицѣ Хлестакова, сквозь ложь, безуміе и смерть, мелькаетъ нѣчто истинное, безсмертное, сверхразумное, что́ есть во всякой человѣческой личности и что́ кричитъ изъ нея къ людямъ, къ Богу: я—одинъ, другого подобнаго мнѣ никогда нигдѣ не было и не будетъ, я самъ для себя все,—«я, я, я!»—какъ въ изступленіи кричитъ Хлестаковъ.

Въ качествѣ реальной величины въ государствѣ, Хлестаковъ—ничтожество: «одинъ изъ тѣхъ людей, которыхъ въ канцеляріяхъ называютъ пустѣйшими». Собственный лакей его, дуракъ и плутъ Осипъ презираетъ барина: «добро бы было въ самомъ дѣлѣ что-нибудь путное, а то вѣдь елистратишка простой». Онъ, однако, сынъ дворянина, старосвѣтскаго помѣщика изъ глубины Россіи. Но никакой связи со своимъ родомъ, народомъ, землею онъ не сохранилъ. Онъ весь до мозга костей—петербургскій безсемельный «пролетарій», безродный, искусственный человѣкъ—гомункулъ, выскочившій изъ «петровской табели о рангахъ», какъ изъ алхимической стклянки. Люди прошлаго, подобные отцу его, для него—варвары, почти не люди: «они, пентюхи, и не знаютъ, что такое значитъ «прикажете принять». Къ нимъ если пріѣдетъ какой-нибудь гусь помѣщикъ, такъ и валитъ, медвѣдь, въ гостиную». Отрицаніе, впрочемъ, обоюдное: «батюшка присылаетъ ему денежки»; но если бы узналъ онъ, какъ живетъ сынокъ въ Петербургѣ: «дѣломъ не занимается—вмѣсто того, чтобы въ должность, а онъ идетъ гулять по пришпекту, въ картишки играетъ», то, по выраженію Осипа, «не посмотрѣлъ бы на то, что ты чиновникъ, а поднявъ рубашонку, такихъ бы засыпалъ тебѣ, что дня бы четыре ты почесывался».

Какъ личность умственная и нравственная, Хлестаковъ отнюдь не полное ничтожество. «Хлестаковъ,—опредѣляетъ Гоголь,—есть человѣкъ ловкій, совершенный comme il faut, умный, даже пожалуй, добродѣтельный»,—ну, конечно, не слишкомъ умный и добродѣтельный, но зато и не слишкомъ глупый и злой. У него самый обыкновенный умъ, самая обыкновенная—общая, легкая, «свѣтская совѣсть». Въ немъ есть все, что теперь въ ходъ *пошло* и что впослѣдствіи окажется *пошлымъ*. «Одѣтъ по модѣ», и говоритъ, и думаетъ, и чувствуетъ по модѣ. «Онъ принадлежитъ къ тому кругу, который, повидимому, ничѣмъ не отличается отъ прочихъ молодыхъ людей»,—замѣчаетъ Гоголь. Онъ, какъ всѣ: и умъ, и душа, и слова, и лицо у него, какъ у всѣхъ. Въ немъ, по глубокому опредѣленію опять-таки самого Гоголя, *ничего не означено рѣзко*, то-есть опредѣленно, окончательно, до

послѣдняго предѣла, до конца. Сущность Хлестакова именно въ этой неопредѣленности, неоконченности. «Онъ не въ состояніи остановить постояннаго вниманія на какой-нибудь мысли»—не способенъ сосредоточить, довести до конца ни одну изъ своихъ мыслей, ни одно изъ своихъ чувствъ. Онъ, какъ выражается чортъ Ивана Карамазова, «потерялъ всѣ свои концы и начала», онъ—воплощенное отрицаніе всѣхъ концовъ и началъ, воплощенная нравственная и умственная *середина*, посредственность.

Но главныя силы, которыя движутъ и управляютъ имъ, не въ общественной и не въ умственной или нравственной личности, а въ безличномъ, безсознательномъ, стихійномъ существѣ его—въ инстинктахъ. Тутъ прежде всего слѣпой животный инстинктъ самосохраненія—неимовѣрный волчій голодъ: «такъ хочется ѣсть, какъ еще никогда не хотѣлось... Тьфу, даже тошнитъ...» Это не простой мужичій голодъ, который насыщается хлѣбомъ насущнымъ, а благородный, господскій. Въ правѣ на удовлетвореніе этого голода Хлестаковъ сознаетъ себя въ высшей степени бариномъ: «Ты растолкуй ему (хозяину гостиницы) серьезно, что мнѣ *нужно ѣсть*... Онъ думаетъ, что какъ ему, мужику, ничего, если не поѣстъ день, такъ и другимъ то же. Вотъ новости!» Ѣсть хочется, нужно ѣсть—это уже нѣчто безусловное, безконечное въ существѣ Хлестакова,—во всякомъ случаѣ это его естественный конецъ и начало, его первая и послѣдняя правда.

Природа, надѣливъ его такою потребностью, вооружила и особою силою для ея удовлетворенія,—силою лжи, притворства, умѣнья казаться не тѣмъ, что онъ есть. И эта сила у него опять-таки не въ умѣ, не въ волѣ, а въ глубочайшемъ безсознательномъ инстинктѣ.

Нѣкоторыя насѣкомыя формою и окраскою тѣлъ съ точностью, до полнаго обмана даже человѣческаго зрѣнія, воспроизводятъ форму и окраску мертвыхъ сучковъ, увядшихъ листьевъ, камней и другихъ предметовъ, пользуясь этимъ свойствомъ, какъ оружіемъ въ борьбѣ за существованіе, дабы избѣгать враговъ и ловить добычу. Въ Хлестаковѣ заложено природою нѣчто подобное этой первозданной, естественной лжи или мимикѣ лицедѣйства.

Въ устахъ его ложь есть вѣчная «игра природы». Языкъ его лжетъ такъ же непроизвольно, неудержимо, какъ сердце бьется, легкія дышатъ. «Хлестаковъ лжетъ,—говоритъ Гоголь,—вовсе не холодно, или фанфаронски-театрально; онъ лжетъ съ чувствомъ; въ глазахъ его выражается наслажденіе, получаемое имъ отъ этого. Это вообще лучшая и самая *поэтическая* минута его жизни—почти *родъ вдохновенія*».

Ложь Хлестакова имѣетъ нѣчто общее съ творческимъ вымысломъ художника. Онъ опьяняетъ себя мечтою до полнаго самозабвенія. Меньше всего думаетъ о реальныхъ цѣляхъ, выгодахъ. Это ложь безкорыстная—ложь для лжи, искусство для искусства. Ему въ эту минуту ничего не надо отъ слушателей: только бы повѣрили. Онъ лжетъ невинно, безхитростно и первый самъ себѣ вѣритъ, самъ себя обманываетъ—въ этомъ тайна его обаянія. Онъ лжетъ и чувствуетъ: это хорошо, это правда. *То, чего нѣтъ*, для него, какъ для всякаго художника, прекраснѣе и потому правдивѣе самой правды. Онъ весь горитъ и трепещетъ, какъ бы отъ священнаго восторга. Тутъ какая-то нѣга, сладострастіе лжи. Если бы стали обличать его, онъ сначала просто не понялъ бы, а потомъ съ чувствомъ высшей поэтической правды и правоты презрѣлъ бы столь низменную точку зрѣнія. Беззащитно и беззлобно огорчился бы, какъ обиженный ребенокъ, какъ оскорбленный черный поэтъ. Недаромъ утверждаетъ Гоголь, что одно изъ главныхъ свойствъ Хлестакова—«чистосердечіе и простота». У этого генія лжи, какъ у всякаго истиннаго генія,—почти дѣтская простота и ясность. Тотъ Хлестаковъ, который беретъ взятки у обманутыхъ имъ чиновниковъ съ такою безстыдною наглостью, уже совсѣмъ другой человѣкъ: поэтъ исчезъ, вдохновеніе потухло:

Душа вкушаетъ хладный сонъ,
И межъ дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ.

Съ ложью связано въ немъ другое столь же первозданное, стихійное свойство. «У меня,—признается онъ,—*легкость въ мысляхъ необыкновенная*». Не только въ мысляхъ,

но и въ чувствахъ, въ дѣйствіяхъ, въ словахъ, даже въ «тоненькомъ, худенькомъ тѣлѣ», во всемъ существѣ его «необыкновенная легкость»: весь онъ точно «вѣтромъ подбитъ», едва земли касается—вотъ-вотъ вспорхнетъ и улетитъ. Для него и въ немъ самомъ нѣтъ ничего труднаго, тяжелаго и глубокаго—никакихъ задержекъ, никакихъ преградъ между истиной и ложью, добромъ и зломъ, законнымъ и преступнымъ; онъ даже не «преступаетъ», а перелетаетъ, благодаря этой своей окрыляющей легкости, черезъ «всѣ черты и всѣ предѣлы». Величайшія мысли человѣчества, которыя давятъ его цѣлые вѣка своей тяжестью, попадая въ голову Хлестакова, становятся вдругъ легче пуха. Вотъ, напримѣръ, одна изъ главныхъ мыслей XVII и XVIII вѣка, Монтэня, Гоббса, Жанъ-Жака Руссо — мысль о «естественномъ состояніи», о возвратѣ человѣка въ природу. Когда Хлестаковъ признается въ любви женѣ городничаго, та отвѣчаетъ ему съ робкимъ недоумѣніемъ: «Но позвольте замѣтить, я въ нѣкоторомъ родѣ... я замужемъ».—«Это ничего,—возражаетъ Хлестаковъ.—Для любви нѣтъ различія: и Карамзинъ сказалъ: «Законы осуждаютъ». Мы удалимся подъ сѣнь струй»... Это значитъ: человѣческіе законы осуждаютъ нашу любовь, но мы уйдемъ отъ людей въ природу, гдѣ царствуютъ иные, вѣчные законы. Отъ древне-греческой идилліи Дафниса и Хлои, которые тоже были счастливы «подъ сѣнью струй», до чувствительныхъ романовъ XVIII вѣка, до пастушескихъ сценъ во вкусѣ Ватто, Буше и черезъ Карамзина до Хлестакова—какой неимовѣрный путь прошла человѣческая мысль и во что она превратилась!

А вотъ и другая сторона этой же самой мысли о противоположности природы и человѣка, естественнаго и культурнаго состоянія: «Деревня, впрочемъ, имѣетъ свои пригорки, ручейки... Ну, конечно, кто же сравнитъ съ Петербургомъ! Эхъ, Петербургъ! что за жизнь, право!» Точно также соблазны культуры понимаетъ и лакей Осипъ: «жизнь тонкая и политичная; кеятры, собаки тебѣ танцуютъ, и все, что хочешь. Разговариваютъ все на тонкой деликатности... Галантерейное, чортъ возьми, обхожденіе!»

Эпикурейское вольнодумство, возрожденная языческая мудрость, принципъ: «жизнью пользуйся, живущій!»— сокращается у Хлестакова въ изреченіе новой положительной мудрости: «*Вѣдь на то живешь, чтобы срывать цвѣты удовольствія*». Какъ просто, какъ общедоступно! Это освобожденіе отъ всѣхъ нравственныхъ узъ не превратится ли впослѣдствіи въ ничшеанское, карамазовское: «нѣтъ добра и зла, все позволено»? И здѣсь, и тамъ— одно начало: крылья орла и крылья мошки борются съ одними и тѣми-же законами всемірнаго тяготѣнія.

Это—язычество; а вотъ и христіанство,—тоска по неземной отчизнѣ, «идеализмъ» Хлестакова,—изъ письма его къ пріятелю Тряпичкину: «прощай, душа Тряпичкинъ... Скучно, братъ, такъ жить, хочешь, наконецъ, пищи для души. Вижу, точно надо чѣмъ-нибудь высокимъ заняться».

Таковъ всеобъемлющій кругъ его созерцанія: все, что имѣетъ три измѣренія, приводитъ онъ къ двумъ или къ одному—къ совершенной плоскости, пошлости; потому все это и въ ходъ пошло, что такъ пошло. Онъ сокращаетъ всякую мысль до послѣдней степени краткости, облегчаетъ ее до послѣдней степени легкости, отбрасываетъ ея конецъ и начало, оставляя одну лишь безконечно малую, самую серединную точку—и то, что было вершиною горнаго кряжа, становится пылинкою, носимою вѣтромъ по большой дорогѣ. Нѣтъ такого благороднаго чувства, такой глубокой мысли, которыя не могли бы, стершись, вывѣтрившись, благодаря этому хлестаковскому генію сокращенія, облегченія, сдѣлаться сѣрою пылью.

Духъ его родственъ духу времени. «*Я литературой существую*», говоритъ Хлестаковъ,—и это не ложь, а глубокое признаніе. Онъ другъ не только Тряпичкина, Булгарина, Сенковскаго, Марлинскаго, но и самого Пушкина, камеръ-юнкера, которому, въ лицѣ какого-нибудь моднаго, великосвѣтскаго хлыща, совершеннаго comme il faut, одного изъ безчисленныхъ однодневныхъ пріятелей Александра Сергѣевича, «добраго малаго», пожимаетъ руку на придворныхъ балахъ, со снисходительной развязностью: «ну, что, братъ?—Да такъ, братъ,—отвѣчалъ бывало тотъ,— такъ какъ-то все...—Большой оригиналъ!» И вѣдь ужъ,

конечно, та сплетня, отъ которой Александръ Сергѣевичъ Пушкинъ погибъ, обошлась не безъ участія Ивана Александровича Хлестакова. Пушкинъ погибъ, а Хлестаковъ процвѣтаетъ.

Духъ его сказывается не только въ романтическихъ «кровавыхъ незабудкахъ» начала XIX вѣка, но и въ нашей современной декадентской рѣзвости, въ нашей ничшеанской дерзости, за которыя здравый смыслъ, какъ старый баринъ, если бы узналъ, въ чемъ дѣло, не посмотрѣлъ бы на то, что ты декадентъ или ничшеанецъ, а, «поднявши рубашонку, такихъ бы засыпалъ тебѣ, что дня бы четыре ты почесывался».—«Я имъ всѣмъ поправлялъ стихи»—могъ бы сказать Хлестаковъ и о новѣйшихъ поэтахъ,—«моихъ много есть сочиненій—ужъ и названій даже не помню». Стоитъ прислушаться къ пріятелю Тряпичкина: «прощай, душа Тряпичкинъ... Скучно, братъ, такъ жить, хочешь, наконецъ, пищи для души. Вижу, точно надо чѣмъ-нибудь высокимъ заняться». Таковъ всеобъемлющій кругъ его созерцанія: все, что имѣетъ три измѣренія, приводитъ онъ къ двумъ.—Стоитъ прислушаться къ опереточной музыкѣ, этому Leit-Motiv'у прошлаго вѣка, такъ назойливо заглушающему Бетховена и Вагнера, чтобы почувствовать безсмертнаго Хлестакова, которому пессимизмъ XIX столѣтія ничуть не помѣшалъ «срывать цвѣты удовольствія»: «я вѣдь тоже разные водевильчики...» Стоитъ зайти въ любой театръ, чтобы убѣдиться, что и въ наши дни театральныя дирекціи говорятъ своему доброму пріятелю, Ивану Александровичу: «Пожалуйста, братецъ, напиши что-нибудь».—«Думаю себѣ: пожалуй, изволь, братецъ.—И тутъ же въ одинъ вечеръ, кажется, все написалъ». Стоитъ заглянуть въ любую газету, чтобы изъ мнѣній о пользѣ велосипеднаго спорта и свободы совѣсти, о прелестяхъ Кавальери и Венеры Милосской, изъ предсказаніи погоды и будущности Россіи, такъ и пахнуло на насъ «необыкновенною легкостью въ мысляхъ». Тутъ именно, въ современной печати, въ гласности, съ каждымъ днемъ все растетъ и растетъ Хлестаковъ. Теперь болѣе, чѣмъ когда-либо, могъ бы онъ сказать, не хвастая: «я литературой существую», и литература существуетъ мною.—«И газетный листокъ,—

ужасается Гоголь,—становится нечувствительно законодателемъ его неуважающаго человѣка. Что значитъ всѣ незаконные эти законы, которые, въ виду всѣхъ, чертитъ, исходящая снизу, *нечистая сила*, и міръ это видитъ весь, и, какъ очарованный, не смѣетъ шевельнуться? Что за страшная насмѣшка надъ человѣчествомъ!»—Эта исходящая снизу «нечистая сила» и есть, конечно, сила Хлестакова, который уже не только въ литературѣ, но и на страницахъ всемірной исторіи отъ Парижа до Пекина, отъ Лондона до Трансвааля, пишетъ свои «водевильчики», сплетаетъ свою сплетню.

И все растетъ, растетъ, какъ туманное видѣніе, какъ фатаморгана. Выше, выше, excelsior—это боевой кличъ Хлестакова, кличъ современнаго прогресса.

«Одинъ разъ я даже управлялъ департаментомъ». Это ложь? Едва ли. Можетъ быть, онъ, дѣйствительно, съ тѣхъ поръ не разъ управлялъ департаментами. Можетъ быть, и въ наши дни его упрашиваютъ: «Иванъ Александровичъ, ступайте департаментомъ управлять».—«Извольте, господа, я принимаю должность, я принимаю, такъ и быть, только ужъ у меня: ни, ни, ни! ужъ у меня ухо востро! ужъ я...» «Меня самъ государственный совѣтъ боится». Можетъ быть, и въ наши дни, когда вѣчноюный Хлестаковъ проходитъ черезъ либеральнѣйшій изъ департаментовъ,—«просто землетрясенье, все дрожитъ, трясется, какъ листъ». И если не тридцать пять тысячъ курьеровъ, то поѣзда-молніи, телеграфы, телефоны все еще служатъ ему. Кто изъ насъ не слышалъ надъ собой его начальническаго окрика: «о, я шутить не люблю; я имъ всѣмъ задамъ острастку!»

Но выше, выше, excelsior! Привидѣніе растетъ, мыльный пузырь надувается, играя волшебной радугой. «Да что въ самомъ дѣлѣ? Я такой! Я не посмотрю ни на кого... я говорю всѣмъ: я самъ себя знаю, самъ!»—«Я *вездѣ*, *вездѣ*». Вотъ нуменальное слово; вотъ уже лицо чорта почти безъ маски: онъ внѣ пространства и времени, онъ вездѣсущъ и вѣченъ. «Во дворецъ всякій день ѣзжу. Меня завтра же произведутъ сейчасъ въ фельдмарш... (поскальзывается и чуть-чуть не падаетъ на полъ, но съ почтеніемъ поддерживается чиновниками)».

До чего бы дошелъ онъ, если бы не поскользнулся? Назвалъ ли бы себя, какъ всякій самозванецъ, самодержцемъ? А, можетъ быть, въ наши дни не удовольствовался бы и царственнымъ, никакимъ, вообще, человѣческимъ именемъ, и уже прямо назвалъ бы себя «сверхчеловѣкомъ», «Человѣкобогомъ»?—сказалъ бы то, что́ у Достоевскаго чортъ совѣтуетъ сказать Ивану Карамазову: «гдѣ станетъ Богъ—тамъ уже мѣсто Божіе; гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто—и все позволено»! Вѣдь это Хлестаковъ почти и говоритъ, по крайней мѣрѣ, хочетъ сказать, а если не умѣетъ, то только потому, что словъ такихъ еще нѣтъ: я самъ себя знаю, самъ... я, я, я!.. Отъ этого изступленнаго самоутвержденія личности одинъ шагъ до самообожествленія, которое въ больной головѣ Поприщина даетъ сумасшедшій, но все еще сравнительно скромный выводъ: «я король испанскій Фердинандъ VIII», а въ метафизической головѣ Ничше и нигилиста Кирилова, героя «Бѣсовъ»—уже окончательный, нѣсколько болѣе величественный выводъ: «если нѣтъ Бога, то я—Богъ!»

Недаромъ бѣдные чиновники уѣзднаго городка подавлены какъ бы «сверхчеловѣческимъ» величіемъ Хлестакова. «Генералъ», это вѣдь для нихъ и значитъ—почти «сверхчеловѣкъ».—«Какъ вы думаете, Петръ Ивановичъ, кто онъ такой въ разсужденіи чина?»—«Я думаю, чуть ли не генералъ».—«А я такъ думаю, что генералъто ему и въ подметки не станетъ! А когда генералъ, то ужъ развѣ самъ генералиссимусъ!..»—«Вотъ это, Петръ Ивановичъ, человѣкъ-то!—заключаетъ Бобчинскій.—Вотъ оно, что значитъ человѣкъ!» А уничтоженный Артемій Филипповичъ Земляника только лепечетъ, дрожа и блѣднѣя: «страшно, просто. А отчего—и самъ не знаешь». И дѣйствительно, по сценѣ проносится какъ бы дыханіе сверхъестественнаго ужаса.

Зрители смѣются и не понимаютъ страшнаго въ смѣшномъ, не чувствуютъ, что они, можетъ быть, обмануты еще больше, чѣмъ глупые чиновники. Никто не видитъ, какъ растетъ за Хлестаковымъ исполинскій призракъ, тотъ, кому собственныя страсти наши вѣчно служатъ, котораго онѣ поддерживаютъ, какъ поскользнув-

шагося ревизора—чиновники, какъ великаго сатану—мелкіе черти. Кажется, и донынѣ никто не увидѣлъ, не узналъ его, хотя онъ уже является «въ своемъ собственномъ видѣ», безъ маски или въ самой прозрачной изъ масокъ—и безстыдно смѣется людямъ въ глаза, и кричитъ: «это я, я самъ! *Я—вездѣ, вездѣ!*»

## III.

ЕЖЕЛИ не зрители, то дѣйствующія лица чувствуютъ какую-то ошеломляющую сонную мглу, фантастическое марево чорта.

«Со мной *чудеса*»—съ лукавымъ простодушіемъ говоритъ Хлестаковъ въ письмѣ къ Тряпичкину. «Что за чортъ!» — недоумѣваетъ городничій, «протирая глаза», словно просыпаясь.—И передъ самою катастрофою, уже проснувшись: «до сихъ поръ не могу придти въ себя. Вотъ подлинно, если Богъ хочетъ наказать, то отниметъ прежде разумъ».—«Ужъ какъ это случилось,—изумляется Артемій Филипповичъ, безпомощно «разставивъ руки»,—хоть убей, не могу объяснить. *Точно туманъ какой-то ошеломилъ, чортъ попуталъ*». — «Неестественная сила побудила,—объясняетъ почтмейстеръ душевное состояніе, въ которомъ находился, распечатывая письмо мнимаго ревизора,—словно *бѣсъ* какой шепчетъ: распечатай, распечатай, распечатай! — И какъ придавилъ сургучъ — по жиламъ огонь, а распечаталъ—морозъ, ей Богу, морозъ. И руки дрожатъ, и все помутилось». — «Что жъ онъ, по-вашему, такое?» — спрашиваетъ городничій о Хлестаковѣ. — «*Ни се, ни то*; чортъ знаетъ что такое!» — нечаянно опредѣляетъ почтмейстеръ самую внутреннюю мистическую сущность духа Вѣчной Середины.

Если бы не умчался Хлестаковъ на тройкѣ своей, не разсѣялся призракомъ въ имъ же напущенномъ «туманѣ», то городничій могъ бы спросить его, какъ въ другой комедіи Гоголя спрашиваетъ плутъ плута: «Да ты кто? *чортъ ты?* говори, кто ты?» — И тотъ отвѣтилъ бы ему почти такими же словами, какъ онъ, дѣйствительно, отвѣчаетъ у Гоголя, и какъ у Достоевскаго подлинный

чортъ могъ бы отвѣтить Ивану Карамазову: «Да, кто я? Я былъ благородный человѣкъ, поневолѣ сталъ плутомъ».

«Проходитъ страшная мгла жизни,—пишетъ Гоголь въ одной изъ своихъ «замѣтокъ на лоскуткахъ», — и еще глубокая сокрыта въ томъ тайна. — Не ужасное ли это явленіе — жизнь безъ подпоры прочной? не страшно ли великое она явленіе? Такъ—слѣпа»...

Въ этой страшной мглѣ ослѣпшіе люди блуждаютъ и кажутся другъ другу привидѣніями.—«Ничего не вижу,— стонетъ городничій, ошеломленный туманомъ: — вижу какія-то свиныя рыла вмѣсто лицъ, а больше ничего».— «Вспомните *Египетскія Тьмы*, — объясняетъ Гоголь, по другому поводу, въ статьѣ «Страхи и ужасы Россіи» это марево чорта. — Слѣпая ночь обняла ихъ вдругъ, среди бѣла дня; со всѣхъ сторонъ уставились на нихъ ужасающіе образы; дряхлыя страшилища съ печальными лицами стали неотразимо въ глазахъ ихъ; безъ желѣзныхъ цѣпей сковала ихъ всѣхъ боязнь и лишила всего; всѣ чувства, всѣ побужденія, всѣ силы въ нихъ погибнули, кромѣ одного страха».

И вотъ «явленіе послѣднее», не только въ обыкновенномъ, сценическомъ, но и въ болѣе глубокомъ, символическомъ смыслѣ—«послѣднее явленіе», видѣніе, которымъ кончается все: «*Ты же и жандармъ*»: — «Пріѣхавшій по именному повелѣнію изъ Петербурга чиновникъ требуетъ васъ сейчасъ же къ себѣ».—Слова эти поражаютъ, какъ громомъ, всѣхъ. И далѣе страшная «нѣмая сцена»—окаменѣніе ужаса.

Мы должны вѣрить, по замыслу Гоголя, что этотъ петербургскій чиновникъ, являющійся, какъ «богъ изъ машины», какъ ангелъ въ средневѣковыхъ мистеріяхъ, есть подлинный Ревизоръ — воплощенный рокъ, совѣсть человѣческая, правосудіе божеское. Мы, однако, не видимъ его; онъ остается для насъ еще болѣе, чѣмъ Хлестаковъ, лицомъ фантастическимъ, призрачнымъ. Но если бы увидѣли, кто знаетъ, не оказалось ли бы странное сходство между двумя «чиновниками изъ Петербурга», большимъ и маленькимъ, не мелькнуло ли бы въ грозномъ лицѣ этого, будто бы, истиннаго Ревизора знакомое лицо человѣка свѣтскаго, гораздо высшаго полета, чѣмъ Иванъ

Александровичъ, но столь же ловкаго, «совершеннаго comme il faut, умнаго, даже, пожалуй, добродѣтельнаго» и, вмѣстѣ съ тѣмъ, такого, который рѣшительно «ничѣмъ не отличается отъ прочихъ», отъ всѣхъ? Въ его начальническомъ окрикѣ, когда примется онъ распекать младшихъ братьевъ своихъ, бѣдныхъ уѣздныхъ чиновниковъ, не прозвучитъ ли знакомый, только что слышанный окрикъ: «ужъ у меня: ни, ни, ни! Ужъ у меня ухо востро!.. О, я шутить не люблю, я вамъ всѣмъ задамъ острастку!»—Что, если въ образѣ второго Ревизора возвращается, совершивъ одинъ изъ своихъ вѣчныхъ круговъ, первый, только что умчавшійся Иванъ Александровичъ, въ качествѣ Хлестакова высшаго полета, въ новомъ и окончательномъ, послѣднемъ явленіи своемъ.

«По повелѣнію изъ Петербурга»—вотъ что оглушаетъ, какъ громомъ, всѣхъ, не только дѣйствующихъ лицъ и зрителей, но, кажется, и самого Гоголя. Повелѣніе изъ Петербурга? Но откуда же, какъ не изъ Петербурга—этого самаго призрачнаго, туманнаго, «фантастическаго изъ всѣхъ городовъ земного шара», ползетъ и разстилается по всей Россіи тотъ «ошеломляющій туманъ», та страшная мгла жизни, «*египетскія* тьмы», чортово марево, въ которыхъ ничего не видно, видны «какія-то свиныя рыла, вмѣсто лицъ, а больше ничего»? Оба ревизора, первый и второй, простой «елистратишка» и настоящій «генералиссимусъ», не одинаково ли законныя дѣти одной и той же «табели о рангахъ», не плоды ли одного и того же «петербургскаго періода» русской исторіи?

Да и весь этотъ чудовищный уѣздный городъ не часть ли всероссійскаго «Града», гражданства, не отраженіе ли крошечное, обратное, но совершенно точное, какъ въ каплѣ воды, самого Петербурга? Петербургъ вызвалъ изъ небытія этотъ городъ. По какому же праву, съ какой высоты будетъ онъ судить и казнить его? Въ самомъ Петербургѣ гоголевскихъ временъ, что̀ собственно, произошло такого, что могло бы разразиться надъ этимъ маленькимъ Содомомъ не хлестаковскимъ, а дѣйствительно Божьимъ громомъ? Что могло бы явиться среди этихъ «свиныхъ рылъ», не какъ лицо жандарма, все-таки по-

хожее отчасти на лицо Держиморды, а какъ дѣйствительно человѣческое лицо божескаго правосудія?

Нѣтъ «Ревизоръ» не конченъ, не сознанъ до конца самимъ Гоголемъ и не понятъ зрителями; узелъ завязки развязанъ условно, сценически, но не религіозно. Одна комедія кончена, начинается или должна бы начаться другая, нѣсколько болѣе смѣшная и страшная. Мы ея такъ и не увидимъ на сценѣ: но и до сей поры разыгрывается она за сценою, въ жизни. Это сознаетъ отчасти Гоголь. «*Ревизоръ безъ конца*», говоритъ онъ. Мы могли бы прибавить: Ревизоръ безконеченъ. Это смѣхъ не какой-либо частный, временный, историческій, а именно—безконечный смѣхъ русской совѣсти надъ русскимъ Градомъ.

«Въ итогѣ,—говоритъ опять самъ Гоголь устами одного изъ лицъ въ «Развязкѣ Ревизора»,—въ итогѣ остается что-то этакое... я вамъ даже объяснить не могу, *что-то чудовищно-мрачное*, какой-то страхъ отъ безпорядковъ нашихъ. Самое это появленіе жандарма, который является въ дверяхъ, это окаменѣніе, которое наводятъ на всѣхъ его слова, возвѣщающія о пріѣздѣ настоящаго ревизора, который долженъ ихъ истребить съ лица земли, уничтожить въ конецъ — все это *какъ-то необыкновенно страшно*».

Почему страшно? Не заключаетъ ли въ себѣ и это окаменѣніе, какъ все въ Ревизорѣ, какого-то глубокаго «прообразующаго смысла»?

«Эй вы, залетныя!» — слышенъ за сценою голосъ ямщика въ концѣ четвертаго дѣйствія. — «Колокольчикъ звенитъ», тройка мчится, и Хлестаковъ, «фантасмагорическое лицо, какъ олицетворенный обманъ, уносится вмѣстѣ съ тройкой Богъ вѣсть куда». Тройка Хлестакова напоминаетъ тройку Поприщина: «дайте мнѣ тройку быстрыхъ, какъ вихрь, коней! садись мой ямщикъ, звени мой колокольчикъ, взвейтесь кони и несите меня съ этого свѣта! Далѣе, далѣе, чтобы не видно было ничего, ничего». — Точно также и Хлестаковъ уносится на тройкѣ своей въ неопредѣленное пространство, въ пустоту, въ небытіе, изъ которыхъ онъ вышелъ, самъ воплощенное небытіе и пустота,—въ ничто. И между тѣмъ какъ все

реальное, существующее, прошлое и настоящее, передъ неизбѣжнымъ «послѣднимъ явленіемъ» мистическаго Держиморды, замерло въ неподвижности, окаменѣло въ безсмысленномъ ужасѣ,—одинъ только призрачный Хлестаковъ, съ «необыкновенною легкостью въ мысляхъ», въ вѣчномъ движеніи несется въ неизмѣримыя пространства будущаго.

«Кажись, невѣдомая сила подхватила тебя на крыло къ себѣ, и самъ летишь, и все летитъ». Впередъ, впередъ! Excelsior! Что значитъ, говоря словами Гоголя, «это наводящее ужасъ движеніе», съ одной стороны, и эта наводящая ужасъ неподвижность — съ другой? Неужели окаменѣвшій русскій Градъ, безъ желѣзныхъ цѣпей скованный «египетской тьмой»,—это вся старая и современная Россія; а летящій куда-то къ чорту Хлестаковъ—это Россія новая? Каменная тяжесть, призрачная легкость, реальная пошлость настоящаго, фантастическая пошлость грядущаго, и вотъ два одинаково плачевные конца, два одинаково страшные пути Россіи къ «чорту», въ пустоту, въ «нигилизмъ», въ ничто. И въ этомъ смыслѣ какою ужасною, неожиданною для самого Гоголя насмѣшкою звучитъ его сравненіе Россіи съ несущеюся тройкою: «Русь, куда-жъ несешься ты, дай отвѣтъ? Не даетъ отвѣта. Чуднымъ звономъ заливается колокольчикъ («Звени мой колокольчикъ», бредитъ Поприщинъ; и въ четвертомъ дѣйствіи Ревизора «колокольчикъ звенитъ»). Летитъ мимо все, что ни есть на землѣ, и косясь, посторанваются и даютъ ей дорогу другіе народы и государства». Безумный Поприщинъ, остроумный Хлестаковъ и благоразумный Чичиковъ—вотъ кого мчитъ эта символическая русская тройка въ своемъ страшномъ полетѣ въ необъятный просторъ или необъятную пустоту.—«Горизонтъ безъ конца... Русь! Русь! вижу тебя... Что пророчитъ сей необъятный просторъ? Здѣсь ли, въ тебѣ ли не родиться безпредѣльной мысли, когда ты сама безъ конца? Здѣсь ли не быть богатырю, когда есть мѣсто, гдѣ развернуться и пройтись ему?» — Увы, на этотъ вопросъ безпощадно отвѣтилъ смѣхъ Гоголя! Какъ исполинскія видѣнія, какъ «дряхлыя страшилища съ печальными лицами», превстали ему только два «героя нашего вре-

мени», два «богатыря», рожденные русскимъ просторомъ— Хлестаковъ и Чичиковъ.

## IV.

Въ Хлестаковѣ преобладаетъ начало движенія, «прогресса»; въ Чичиковѣ—начало равновѣсія, устойчивости. Сила Хлестакова—въ лирическомъ порывѣ, въ опьяненіи; сила Чичикова—въ разумномъ спокойствіи, въ трезвости. У Хлестакова—«необыкновенная легкость», у Чичикова—необыкновенная вѣскость, основательность въ мысляхъ. Хлестаковъ—созерцатель; Чичиковъ—дѣятель. Для Хлестакова все желанное—дѣйствительно; для Чичикова все дѣйствительное—желанно. Хлестаковъ идеалистъ; Чичиковъ—реалистъ. Хлестаковъ—либералъ; Чичиковъ—консерваторъ. Хлестаковъ—«поэзія»; Чичиковъ—«правда» современной русской дѣйствительности.

Но, несмотря на всю эту явную противоположность, тайная сущность ихъ одна и та же. Они—два полюса единой силы; они—братья-близнецы, дѣти русскаго *средняго* сословія и русскаго XIX вѣка, самаго серединнаго, буржуазнаго изъ всѣхъ вѣковъ; и сущность обоихъ — вѣчная середина, «ни то, ни се»—совершенная пошлость. Хлестаковъ утверждаетъ то, чего нѣтъ, Чичиковъ—то, что есть,—оба въ одинаковой пошлости. Хлестаковъ замышляетъ, Чичиковъ исполняетъ. Фантастическій Хлестаковъ оказывается виновникомъ самыхъ реальныхъ русскихъ событій, такъ же, какъ реальный Чичиковъ виновникомъ самой фантастической русской легенды о «Мертвыхъ душахъ». Это, повторяю, два современныя русскія лица, двѣ ипостаси вѣчнаго и всемірнаго зла — чорта.

«Справедливѣе всего,—замѣчаетъ Гоголь,— назвать Чичикова — *хозяинъ*, *пріобрѣтатель*. Пріобрѣтеніе — вина всего».

— Такъ вотъ какъ! Этакимъ-то образомъ, Павелъ Ивановичъ! такъ вотъ вы *пріобрѣли*.—говоритъ предсѣдатель, послѣ совершенія купчей крѣпости на мертвыя души.

— Пріобрѣлъ,—говоритъ Чичиковъ.

— Благое дѣло! право, благое дѣло!

— Да, я вижу самъ, что болѣе благого дѣла не могъ бы предпринять. *Какъ бы то ни было, цѣль человѣка все еще не опредѣлена, если онъ не сталъ, наконецъ, твердою стопой на прочное основаніе, а не на какую-нибудь вольнодумную химеру юности.*

Не выражаетъ ли тутъ устами Чичикова вся европейская культура XIX вѣка свою самую внутреннюю сущность? Высшій смыслъ жизни, послѣдняя цѣль человѣка «не опредѣлена» на землѣ. Конецъ и начало міра непознаваемы; только середина—міръ явленій—доступна познанію, чувственному опыту, а слѣдовательно, и реальна. Единственное и окончательное мѣрило для оцѣнки всего есть прочность, основательность, «позитивность» этого чувственнаго опыта, то-есть, обыкновенной «здоровой»—*средней* человѣческой чувственности. Всѣ философскія и религіозныя чаянія прошлыхъ вѣковъ, всѣ ихъ порывы къ безначальному и безконечному, сверхчувственному суть, по Контовскому опредѣленію, только «метафизическія» и «теологическія» бредни, «вольнодумныя химеры юности». — «Но герой нашъ (герой нашего времени, какъ и само время) уже былъ *среднихъ* лѣтъ и осмотрительно-охлажденнаго характера». Онъ задумался «*положительнѣе*», то-есть «позитивнѣе». И вотъ главная позитивная дума Чичикова и есть именно дума о томъ, какъ бы отвергнуть все, что кажется ему «химерою», обманчивымъ призракомъ безконечнаго, безусловнаго, «стать твердою стопой на прочное основаніе» условнаго, конечнаго, относительнаго, единственно будто бы реальнаго.

«Но замѣчательно, — прибавляетъ Гоголь, — что въ словахъ его была все какая-то нетвердость, какъ будтобы тутъ же сказалъ онъ себѣ: «Эхъ, братъ, врешь ты, да еще и сильно!»—Да, въ глубинѣ Чичиковскаго «позитивизма» такое же всемірное «вранье», какъ въ глубинѣ хлестаковскаго идеализма. Желаніе Чичикова «стать твердою стопой на прочное основаніе»—это именно то, что теперь въ ходъ *пошло*, а потому — пошло, какъ, впрочемъ, и желаніе Хлестакова «заняться, наконецъ,

чѣмъ-нибудь высокимъ». Оба они только говорятъ и думаютъ, какъ всѣ; а въ сущности ни Чичикову нѣтъ никакого дѣла до «прочныхъ» основъ, ни Хлестакову—до горныхъ вершинъ бытія. За консервативною основательностью у одного скрывается такая же «химера», пустота, ничто, какъ за либеральною «легкостью мыслей» — у другого. Это не два противоположные конца и начала, не двѣ безумныя, но все-таки честныя крайности, а двѣ безчестныя, потому что слишкомъ благоразумныя, середины, двѣ одинаковыя плоскости и пошлости нашего вѣка.

Ежели нѣтъ въ человѣческой жизни никакого опредѣленнаго смысла, высшаго, чѣмъ сама эта жизнь, то нѣтъ для человѣка на землѣ и никакой опредѣленной цѣли, кромѣ реальной побѣды въ реальной борьбѣ за существованіе. «Такъ ѣсть хочется, какъ еще никогда не хотѣлось!»—этотъ безсознательный, стихійный вопль Хлестакова, «голосъ природы», становится сознательною, общественно-культурною мыслью у Чичикова—мыслью о пріобрѣтеніи, о собственности, о капиталѣ.

«Больше всего береги и копи копейку: эта вещь надежнѣе всего на свѣтѣ... Копейка не выдастъ... Все сдѣлаешь и все прошибешь на свѣтѣ копейкой». Вотъ завѣтъ отца и всего духовнаго отечества Чичикова—XIX вѣка. Вотъ самая позитивная мысль самаго позитивнаго изъ всѣхъ вѣковъ, съ его пронизавшимъ насквозь всю культуру, промышленно-капиталистическимъ, буржуазнымъ строемъ; вотъ, единственно будто бы, «прочное основаніе», найденное, если не въ отвлеченномъ созерцаніи, то въ жизненномъ дѣйствіи и противополагаемое всѣмъ «химерамъ» прошлыхъ вѣковъ. Тутъ нѣтъ, конечно, правды Божеской; зато есть «человѣческая, слишкомъ человѣческая» правда, можетъ быть, отчасти даже оправданіе.

Сила денегъ для Чичикова вовсе не грубая, внѣшняя, а внутренняя сила духа, мысли, воли, своего рода безкорыстія, героизма, самопожертвованія. Когда князь, пріѣхавшій тоже, какъ и второй Ревизоръ, «по именному повелѣнію изъ Петербурга», въ присутствіи двухъ дюжихъ жандармовъ, распекаетъ Чичикова:—«Съ сей же минуты будешь отведенъ въ острогъ и тамъ, на ряду

съ послѣдними мерзавцами и разбойниками, ты долженъ ждать разрѣшенія участи своей!»—«Я человѣкъ, ваше сіятельство!—возражаетъ Чичиковъ. Кровью нужно было добывать насущное существованіе... Вѣдь съ терпѣніемъ, можно сказать, кровавымъ добывалъ копейку, трудами, трудами, не то, чтобы кого ограбилъ, или казну обворовалъ, какъ дѣлаютъ... Гдѣ справедливость Небесъ? Гдѣ награда за терпѣніе, за постоянство безпримѣрное?.. Вѣдь сколько нужно было побороть; сколько вынести! вѣдь всякая копейка выработана, такъ сказать, всѣми силами души!»... Въ мысли о деньгахъ заключено для него нѣчто безусловное, какъ бы даже безконечное, почти религіозное. «Шкатулка!—раздирающимъ душу голосомъ вопитъ онъ въ тюрьмѣ передъ тѣмъ, какъ разорвать на себѣ фракъ «наваринскаго пламени съ дымомъ». — Шкатулка! Вѣдь тамъ все имущество... Все украдутъ, разнесутъ! О, Боже!» Таинственная шкатулка для него новый «ковчегъ завѣта».

Странствующій рыцарь денегъ, Чичиковъ кажется иногда въ такой же мѣрѣ, какъ Донъ-Кихотъ, подлиннымъ, не только комическимъ, но и трагическимъ героемъ, «богатыремъ» своего времени. «Назначеніе ваше—быть великимъ человѣкомъ»,—говоритъ ему Муразовъ. И это отчасти правда: Чичиковъ такъ же, какъ Хлестаковъ, все растетъ и растетъ на нашихъ глазахъ. По мѣрѣ того, какъ мы умаляемся, теряемъ всѣ свои «концы» и «начала», всѣ «вольнодумныя химеры», наша благоразумная середина, наша буржуазная «положительность»—Чичиковъ—кажется все болѣе и болѣе великою, безконечною.

## V.

«ЗАЧѢМЪ добывалъ копейку? Затѣмъ, чтобы въ довольствѣ прожить остатокъ дней, оставить женѣ, дѣтямъ, которыхъ намѣревался пріобрѣсти для блага, для службы отечеству. Вотъ для чего хотѣлъ пріобрѣсти!» — «Въ немъ, — говоритъ Гоголь, — не было привязанности собственно къ деньгамъ для денегъ, имъ

не владѣли скряжничество и скупость. Нѣтъ, не они двигали имъ: ему мерещилась впереди жизнь во всѣхъ *довольствахъ*, со всѣми *достатками*: экипажи, домъ отлично устроенный, вкусные обѣды — вотъ что безпрерывно носилось въ головѣ его. Чтобы наконецъ, потомъ, со временемъ, вкусить непремѣнно все это, вотъ для чего береглась копейка, скупо отказываемая до времени и себѣ, и другому. Когда проносился мимо него богачъ на пролетныхъ красивыхъ дрожкахъ, на рысакахъ въ богатой упряжи, онъ, какъ вкопанный, останавливался на мѣстѣ и потомъ, очнувшись, какъ послѣ долгаго сна, говорилъ: «А вѣдь былъ конторщикъ, волосы носилъ въ кружокъ!» И все, что ни отзывалось богатствомъ и *довольствомъ*, производило на него впечатлѣніе, непостижимое имъ самимъ. — Такъ называемый *комфортъ*, то-есть высшій культурный цвѣтъ современнаго промышленно-капиталистическаго и буржуазнаго строя, комфортъ, которому служатъ всѣ покоренныя наукою силы природы — звукъ, свѣтъ, паръ, электричество — всѣ изобрѣтенія, всѣ искусства — вотъ послѣдній вѣнецъ земного рая для Чичикова. «*Пуще всего въ покойномъ довольствѣ жить любите, — это пуще всего-съ*», опредѣляетъ лакей Смердяковъ барину Ивану Карамазову его глубочайшую духовную сущность. Не восторгъ, не роскошь, не опьяненіе, не послѣдній предѣлъ счастья, — а лишь серединное благополучіе, умѣренная сытость духа и тѣла, «спокойное довольство» — вотъ затаенная мечта, которая соединяетъ Ивана Карамазова, трагическаго героя, съ героемъ комическимъ, Чичиковымъ, черезъ Смердякова.

— Вы, какъ Ѳедоръ Павловичъ (то-есть, отецъ Карамазова)—говоритъ Ивану Смердяковъ. — *Вы, какъ Павелъ Ивановичъ*, могъ бы онъ сказать съ еще большимъ правомъ, — наиболѣе-съ, изо всѣхъ дѣтей наиболѣе на него похожи вышли, съ одною съ ними душой-съ. — Бунтъ Ивана, сверхчеловѣческая гордыня, съ которою онъ восклицаетъ: «все позволено; — если нѣтъ Бога, то я — Богъ!» — это все еще «вольнодумная химера юности», хлестаковская «легкость въ мысляхъ», то-есть, все-таки болѣе или менѣе «вранье». Но Хлестаковъ устанетъ врать, буря утихнетъ, волны улягутся, и обнаружится вновь *средній* уровень вѣка,

его нуменальная серединность, его несокрушимая плотина—«прочное основаніе»: «пуще всего въ покойномъ довольствѣ жить». И даже въ страшномъ лицѣ Великаго Инквизитора мелькаетъ знакомое лицо не только отца Ѳедора Павловича, но и дѣда Павла Ивановича. И антихристово царство, противополагаемое Великимъ Инквизиторомъ царству Христову — эти «тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ», умѣренная сытость, «спокойное довольство» всего человѣчества въ комфортабельныхъ «аллюминіевыхъ дворцахъ», въ вавилонской башнѣ соціалъ-демократіи есть не что иное, какъ царство Чичикова, всемірнаго и вѣчнаго, Чичикова sub specie aeterni, ибо царство его и есть именно царство «отъ міра сего»: «въ Чичиковѣ,—говоритъ Гоголь,—было *все, что нужно для этого міра*».

## VI.

ВМѢСТО блаженства — благополучіе, вмѣсто благородства—благоприличіе, то-есть внѣшняя, условная добродѣтель, ибо для Чичикова, какъ для истиннаго позитивиста, нѣтъ ни въ добрѣ, ни во злѣ ничего безусловнаго. Такъ какъ единственная опредѣленная цѣль и высшее благо человѣка на землѣ есть «спокойное довольство», а единственный путь къ нему пріобрѣтеніе, то вся нравственность подчиняется этой цѣли и этому благу, ибо «если ужъ избрана цѣль—нужно итти напроломъ». — «Впередъ, впередъ! Excelsior!» этотъ боевой кличъ современнаго прогресса—кличъ не только Хлестакова, но и Чичикова.

«Покривилъ, не скрою, покривилъ... что-жъ дѣлать?—сознается онъ однажды въ минуту отчаянія. — Но вѣдь покривилъ только тогда, когда увидѣлъ, что прямой дорогой не возьмешь и что косой дорогою больше напрямикъ».—«Чему я всѣмъ обязанъ?—могъ бы отвѣтить за Чичикова герой «Игроковъ»: — именно тому, что называютъ плутовствомъ. И вздоръ, вовсе не плутовство... Ну, положимъ—плутовство. Да вѣдь необходимая вещь,—что-жъ можно безъ него сдѣлать?.. Я смотрю на жизнь

совершенно съ другой точки. Этакъ прожить, какъ дуракъ, проживетъ всякій, это не штука; но прожить съ тонкостью, съ искусствомъ, обмануть всѣхъ и не быть обманутымъ самому—вотъ настоящая задача и цѣль!»— Если бы это говорилъ не жалкій провинціальный шулеръ, а такой политикъ Возрожденія, какъ Макіавелли, или такой завоеватель, какъ Цезарь Борджіа «bіondo e bello», то, какъ знать? можетъ быть, Иванъ Карамазовъ и Ницше признали бы въ этой свободѣ свою собственную свободу «по ту сторону добра и зла», свое сверхчеловѣческое: «все позволено». И чортъ— Смердяковъ опять воскликнулъ бы: «все это очень мило; только если захотѣлъ мошенничать, зачѣмъ бы еще, кажется, санкція истины?» Когда Чичиковъ говоритъ: «въ другомъ поступкѣ, по человѣчеству, могу провиниться, но въ подлости никогда», — то онъ искренненъ. Добро и зло для него такъ условны сравнительно съ высшимъ благомъ — пріобрѣтеніемъ, что онъ иногда самъ не сумѣлъ бы отличить одно отъ другого; самъ не знаетъ, гдѣ кончается вложенный въ него природою инстинктъ «хозяина», «пріобрѣтателя», и гдѣ начинается подлость: средняя подлость и среднее благородство смѣшиваются въ одно «благоприличіе», «благопристойность».

При первомъ же взглядѣ на Чичикова, видно было,— говоритъ Гоголь—«благоприличіе изумительное». «Нужно знать, что Чичиковъ былъ самый благопристойный человѣкъ, какой когда-либо существовалъ на свѣтѣ». Эстетика Чичикова, такъ же, какъ этика, есть общее достояніе современной мѣщански-денежной культуры. «Хотя онъ и долженъ былъ въ началѣ протираться въ грязномъ обществѣ, но въ душѣ всегда сохранялъ чистоту, любилъ, чтобы въ канцеляріяхъ были столы изъ лакированнаго дерева, и *все бы было благородно*... Онъ всякіе два дня перемѣнялъ на себѣ бѣлье, а лѣтомъ, во время жаровъ, даже и всякій день: всякій сколько-нибудь непріятный запахъ уже оскорблялъ его. По этой причинѣ онъ всякій разъ, когда Петрушка приходилъ раздѣвать его и скидывать сапоги, клалъ себѣ въ носъ гвоздику». — Общедоступная полезность, удобство, комфортъ, чистота, ги-

гіена — середина въ прекрасномъ такъ же, какъ въ добромъ.

Несмотря на весь свой консерватизмъ, Чичиковъ — отчасти западникъ. Подобно Хлестакову, онъ чувствуетъ себя въ русскомъ провинціальномъ захолустьи представителемъ европейскаго просвѣщенія: тутъ—глубокая связь Чичикова съ «петербургскимъ періодомъ» русской исторіи, съ Петровскими преобразованіями. Чичикова тянетъ на Западъ: онъ какъ будто предчувствуетъ, что тамъ его сила, его грядущее царство. «Вотъ бы куда перебраться, мечтаетъ онъ о таможнѣ:—и граница близко, и *просвѣщенные люди*. А какими тонкими голландскими рубашками можно обзавестись!» — «Надо прибавить, что при этомъ онъ подумывалъ еще объ особенномъ сортѣ французскаго мыла, сообщавшаго необыкновенную бѣлизну кожѣ и свѣжесть щекамъ». Европейское просвѣщеніе только усиливаетъ сознаніе русскаго барина, «просвѣщеннаго дворянина», въ его вѣковой противоположности темному народу. «Хорошъ, очень хорошъ! — восклицаетъ однажды Чичиковъ, замѣтивъ, что Петрушка пьянъ.— Ужъ вотъ можно сказать: удивилъ красотой Европу!» — Сказавъ это, Чичиковъ погладилъ свой подбородокъ и подумалъ: «Какая, однако-жъ, разница между просвѣщеннымъ дворяниномъ и грубой лакейской физіономіей!»

Русская культура—это повелось еще съ Петра—срываетъ со всемірной только хлестаковскіе «цвѣты удовольствія», снимаетъ съ нея только лакомую пѣнку или накипь: плоды высшаго западно-европейскаго просвѣщенія проникаютъ въ Россію вмѣстѣ съ прочимъ «галантерейнымъ товаромъ», наравнѣ съ «голландскими рубашками» и «особымъ сортомъ французскаго мыла, которое сообщаетъ необыкновенную бѣлизну и свѣжесть» русской дворянской кожѣ. Изъ всемірной культуры выбираетъ Чичиковъ то, что нужно ему, а все прочее, слишкомъ глубокое и высокое, съ такою же геніальною легкостью, какъ Хлестаковъ, сводитъ къ двумъ измѣреніямъ, облегчаетъ, сокращаетъ, расплющиваетъ до послѣдней степени плоскости и краткости. Чичиковское разсужденіе «о блаженствѣ двухъ душъ» и чтеніе Собакевичу посланія въ стихахъ Вертера къ Шарлоттѣ стоятъ, въ своемъ родѣ, хлестаков-

скаго «подъ сѣнью струй». — «Сердце у него было сострадательное, и онъ не могъ никакъ удержаться, чтобы не подать бѣдному человѣку мѣднаго гроша»,—таково христіанство Чичикова, его любовь къ другимъ. А вотъ и язычество, его любовь къ себѣ: стоя передъ зеркаломъ, онъ «дѣлаетъ себѣ множество пріятныхъ сюрпризовъ, подмигиваетъ бровью и губами, дѣлаетъ кое-что даже языкомъ, наконецъ, слегка треплетъ себя по подбородку» и восклицаетъ съ умиленною нѣжностью: «Ахъ, ты мордашка эдакой!» Христіанство, которое раскошеливается на мѣдный грошъ благотворительности, язычество, которое кончается любовью къ собственной мордашкѣ, очень легко соединить въ благоразумной и безопасной серединѣ, въ комфортабельномъ служеніи Богу и Мамону вмѣстѣ.

Безсознательная сущность всякаго позитивизма, какъ ученія о смыслѣ жизни, отъ Конфуція до Конта, есть отрицаніе конца, утвержденіе безконечнаго продолженія человѣческаго рода, безконечнаго прогресса: намъ хорошо, дѣтямъ нашимъ будетъ лучше, внукамъ, правнукамъ еще лучше—и такъ безъ конца. Не человѣчество въ Богѣ, но Богъ въ человѣчествѣ. Само человѣчество есть Богъ, и другого Бога нѣтъ. Нѣтъ личнаго безсмертія, а есть только безсмертіе въ человѣчествѣ. Каждый вѣкъ «промышляетъ», «пріобрѣтаетъ» для будущихъ вѣковъ; безконечное пріобрѣтеніе, накопленіе *мертваго* капитала—сокровища «мертвыхъ душъ», которое никогда не тратится,—вотъ безсознательная и безусловная сущность прогресса. Отсюда — «поклоненіе предкамъ» въ китайскомъ,—поклоненіе потомкамъ въ европейскомъ позитивизмѣ; отсюда—бракъ, дѣторожденіе, «семья, какъ религія». «Жена, дѣти»—вотъ вѣчное оправданіе всѣхъ нелѣпостей буржуазнаго строя, вѣчное возраженіе противъ религіи, которая говоритъ: «враги человѣку домашніе его»; вотъ «прочное основаніе», о которое разбиваются всѣ крылатыя «химеры», всѣ христіанскія пророчества о концѣ міра.

«Чичиковъ, — говоритъ Гоголь,—очень заботился о своихъ *потомкахъ*».—«Оставить *женѣ*, *дѣтямъ*, которыхъ намѣревался пріобрѣсть для блага, для службы отече-

ству, вотъ для чего хотѣлъ пріобрѣсти!» — признается онъ самъ.—«Богъ свидѣтель, я всегда хотѣлъ имѣть жену, исполнить долгъ человѣка и гражданина, чтобы дѣйствительно потомъ заслужить уваженіе гражданъ и начальства».—Главный смертный страхъ Чичикова не за себя самого, а за свой будущій родъ, за свою семью, за свое «сѣмя».—«Пропалъ бы,—думаетъ онъ въ минуту опасности,—какъ волдырь на водѣ, безъ всякаго слѣда, *не оставивши потомковъ*».—Умереть, не родивъ, все равно, что совсѣмъ не жить, потому что всякая личная жизнь есть «волдырь на водѣ»; волдырь лопнетъ, умретъ человѣкъ—и ничего не останется кромѣ пара. Личная жизнь имѣетъ смыслъ только въ семьѣ, въ родѣ, въ народѣ, въ государствѣ, въ человѣчествѣ, какъ жизнь полипа, пчелы, муравья только въ полипнякѣ, ульѣ, муравейникѣ. Съ этой безсознательной метафизикой Чичикова согласился бы всякій «желтолицый позитивистъ», ученикъ Конфуція, и всякій «бѣлолицый китаецъ»—ученикъ О. Конта: тутъ крайній Западъ сходится съ крайнимъ Востокомъ, Атлантическій океанъ—съ Тихимъ.

«Что я теперь?—думаетъ разоренный Чичиковъ,—куда я гожусь? какими глазами я стану смотрѣть теперь всякому почтенному отцу семейства? какъ не чувствовать мнѣ угрызенія совѣсти, зная, что даромъ бременю землю? *И что скажутъ потомъ мои дѣти?—Вотъ, скажутъ, отецъ—скотина: не оставилъ намъ никакого состоянія!*»—«Иной, можетъ быть,—замѣчаетъ Гоголь,—и не такъ бы глубоко запустилъ руку, если бы не вопросъ, который, неизвѣстно почему, приходитъ самъ собою: а что скажутъ дѣти?—И вотъ *будущій родоначальникъ*, какъ осторожный котъ, покося только однимъ глазомъ вбокъ, хватаетъ поспѣшно все, что къ нему поближе». Когда Чичиковъ воображаетъ себя собственникомъ, владѣльцемъ капитала и помѣстья, тотчасъ представляется ему и «свѣжая, бѣлолицая бабенка, и молодое поколѣніе, долженствующее увѣковѣчить фамилію Чичиковыхъ: «рѣзвунчикъ-мальчишка, и красавица дочка, или даже два мальчугана, двѣ и даже три дѣвченки, *чтобы было всѣмъ извѣстно, что онъ дѣйствительно жилъ и существовалъ, а не то, что прошелъ какъ-нибудь тѣнью или призракомъ по землѣ*,

чтобы не было стыдно и передъ отечествомъ».—«Мечта моя—воплотиться, но, чтобы ужъ окончательно, безвозвратно», говоритъ чортъ Ивану. Это и есть главная «позитивная» мечта Чичикова: «бабенки и Чиченки» нужны ему, чтобы «окончательно воплотиться», чтобы «всѣмъ было извѣстно», что онъ «дѣйствительно существовалъ» (какъ будто иначе для всѣхъ и для него самого реальность его сомнительна), а не былъ только «тѣнью», «призракомъ», «волдыремъ на водѣ». Существованіе «позитивиста» Чичикова, лишенное «потомковъ», лопается такимъ же мыльнымъ пузыремъ, какъ существованіе «идеалиста» Хлестакова, лишенное фантастической «химеры». Стремленіе Чичикова «къ бабенкамъ и Чиченкамъ» и есть стремленіе чорта, самаго призрачнаго изъ призраковъ,—«къ земному реализму». И предрекаемое Великимъ Инквизиторомъ «царство отъ міра сего», «милліоны счастливыхъ младенцевъ» — не что иное, какъ «Серединное Царство» безчисленныхъ маленькихъ позитивистовъ, всемірныхъ будущихъ китайцевъ (здѣсь духовный «панмонголизмъ», такъ пугавшій Вл. Соловьева), милліоны счастливыхъ «Чиченковъ», въ которыхъ повторяется, какъ солнце въ капляхъ «Тихаго» океана, единый «родоначальникъ» этого царства, безсмертный «хозяинъ» мертвыхъ душъ, нуменальный Чичиковъ.

## VII.

Я желаю имѣть мертвыхъ...

— Какъ-съ? извините... я нѣсколько тугъ на ухо, мнѣ послышалось престранное слово...

— Я полагаю *пріобрѣсть* мертвыхъ, которые, впрочемъ, значились бы по ревизіи, какъ живые,—сказалъ Чичиковъ.

Маниловъ каменѣетъ сначала отъ изумленія, потомъ отъ страха.

— *Можетъ быть, здѣсь, въ этомъ* вами выраженномъ *изъясненіи... скрыто другое...*

— Нѣтъ,—подхватилъ Чичиковъ,—нѣтъ, я разумѣю

предметъ таковъ, какъ есть, то-есть, тѣ души, которыя точно уже умерли.

«Мертвыя души»—это было нѣкогда для всѣхъ привычное казенное слово на канцелярскомъ языкѣ крѣпостного права. Но намъ теперь вовсе не надо быть чувствительными Маниловыми, а надо только дѣйствительно чувствовать и «разумѣть предметъ таковъ, каковъ онъ есть», то-есть, надо разумѣть не условный, казенный, «позитивный», чичиковскій, а безусловный, религіозный, человѣческій, божескій смыслъ этихъ двухъ словъ—«душа» и «смерть», чтобы выраженіе «мертвыя души» зазвучало «престранно» и даже престрашно. Не только мертвыя, но живыя человѣческія души, какъ бездушный товаръ на рынкѣ—развѣ это не странно и не страшно? Здѣсь языкъ самой близкой и реальной дѣйствительности не напоминаетъ ли языкъ самой чуждой и фантастической сказки? Невѣроятно, что по какимъ-то канцелярскимъ «сказкамъ», по такой то «ревизіи» мертвыя души значатся живыми; а можетъ-быть, и наоборотъ, живыя—мертвыми, такъ что въ концѣ концовъ не оказывается никакого прочнаго, позитивнаго «основанія» для того, чтобы отличить живыхъ отъ мертвыхъ, бытіе отъ небытія.

Тутъ чудовищное смѣшеніе словъ отъ чудовищнаго смѣшенія понятій. Языкъ выражаетъ понятія: какова должна быть пошлость понятій для того, чтобы получилась такая пошлость языка. И, несмотря на этотъ внутренній цинизмъ, Чичиковъ и вся его культура сохраняютъ внѣшнее «благоприличіе изумительное». Конечно, люди здраваго смысла и даже ума государственнаго приняли въ казенный обиходъ ходячее словечко «мертвыя души»; а между тѣмъ, какая бездна хлестаковской легкости открывается здѣсь въ чичиковской «основательности»! Повторяю, не надо быть Маниловымъ, надо только не быть Чичиковымъ, чтобы почувствовать, что въ этомъ сочетаніи словъ «скрыто нѣчто другое», за явнымъ, плоскимъ—глубокій, тайный смыслъ, и чтобы сдѣлалось жутко отъ этихъ двухъ смысловъ.

— Я мертвыхъ еще никогда не продавала, возражаетъ Коробочка.—«Пріѣхалъ Богъ знаетъ откуда,—думаетъ она,—да еще и въ ночное время».—«Послушайте, ма-

тушка, вѣдь это прахъ. Понимаете ли? это просто прахъ. Вы возьмите всякую негодную послѣднюю вещь, напримѣръ, даже простую тряпку—и тряпкѣ есть цѣна: ее хоть, по крайней мѣрѣ, купятъ на бумажную фабрику; а вѣдь это ни на что не нужно. Ну, скажите сами, на что оно нужно?»

«Собирайте сокровище ваше на небесахъ. Какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою или какая польза человѣка, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душу свою потеряетъ?—У Бога всѣ живы», такъ говоритъ Христосъ. А чортъ, то бишь Чичиковъ, возражаетъ: мертвыя души—дѣло не отъ міра сего. Это—прахъ, просто прахъ. Цѣна тряпкѣ на бумажной фабрикѣ больше, чѣмъ цѣна души человѣческой въ вѣчности.—«Это вѣдь мечта. Предметъ просто—фу, фу!»

Кому же мы, дѣти положительнаго вѣка, вѣримъ больше—Христу или Чичикову? Не потому, что мы говоримъ и думаемъ, а потому, какъ живемъ и умираемъ,—это кажется, легко рѣшить. Въ нашемъ позитивномъ чичиковскомъ «фу, фу!» не открывается ли опять-таки, вмѣсто «прочнаго основанія», все та же бездна хлестаковской «легкости въ мысляхъ», безграничнаго цинизма? И развѣ наше единственное искреннее слово надъ всякимъ мертвымъ тѣломъ,—не слово Собакевича: «*мертвымъ тѣломъ хоть заборъ подпирай*». Древніе эллины, іудеи, египтяне ужаснулись бы безбожнаго позитивизма, который выраженъ въ этой христіанской пословицѣ.—«Право, у васъ душа человѣческая все равно, что пареная рѣпа»,—говоритъ вѣчный купецъ мертвыхъ душъ Собакевичу. Мы уничтожили крѣпостное право, не торгуемъ ни живыми, ни мертвыми душами. Но развѣ и донынѣ не бываетъ иногда «душа человѣческая все равно, что пареная рѣпа»?

Когда, выйдя изъ терпѣнія, Чичиковъ посулилъ Коробочкѣ чорта, «помѣщица испугалась необыкновенно.—Охъ, не припоминайте его, Богъ съ нимъ!—вскрикнула она, вся поблѣднѣвъ.—Еще третьяго дня всю ночь мнѣ снился, окаянный... Такой гадкій привидѣлся; а рога то длиннѣе бычачьихъ».

Не только простодушная помѣщица, но и мы, можетъ

быть, не менѣе простодушные читатели, не подозрѣваемъ, до какой степени въ эту минуту къ намъ близокъ чортъ, не тотъ старый, сказочный, у котораго «рога длиннѣе бычачьихъ», а новый, подлинный, нѣсколько болѣе страшный и таинственный, который ходитъ въ мірѣ «безъ маски, въ своемъ собственномъ видѣ, во фракѣ».

— А можетъ-быть, въ хозяйствѣ то какъ-нибудь подъ случай понадобятся...—возразила старуха, да и не окончила рѣчи, открыла ротъ и смотрѣла на него почти со страхомъ, желая знать, что онъ на это скажетъ.

— Мертвые въ хозяйствѣ! Эхъ куда хватили! Воробьевъ развѣ пугать по ночамъ въ вашемъ огородѣ, что ли?

— Съ нами крестная сила! Какія ты страсти говоришь!—проговорила старуха, крестясь.

— Куда жъ еще вы ихъ хотѣли пристроить? Да, впрочемъ, кости и могилы—все вамъ остается: переводъ только на бумагѣ.

Тутъ слова, дѣла отъ міра и не отъ міра сего, смѣшиваясь, становятся смѣшными. Но въ этомъ смѣшномъ—страшное и притомъ такъ, что чѣмъ смѣшнѣе, тѣмъ страшнѣе. Страхъ Коробочки смѣшонъ для насъ; но можетъ быть и наоборотъ: нашъ смѣхъ страшенъ, хотя мы этого и не чувствуемъ.

«Когда я началъ читать Пушкину первыя главы изъ «Мертвыхъ Душъ», то Пушкинъ, который всегда смѣялся при моемъ чтеніи (онъ же былъ охотникъ до смѣха), началъ понемногу становиться все сумрачнѣе и, наконецъ, сдѣлался совершенно мраченъ. Когда же чтеніе кончилось, онъ произнесъ голосомъ тоски. «Боже, какъ грустна наша Россія!»—Тутъ-то я понялъ,—добавляетъ Гоголь,—въ какомъ ужасающемъ для человѣка видѣ можетъ быть ему представлена тьма».—«Пошлость всего вмѣстѣ испугала читателей. Испугало ихъ то, что одинъ за другимъ слѣдуютъ у меня герои, одинъ пошлѣе другого, что нѣтъ ни одного утѣшительнаго явленія, что негдѣ даже и пріотдохнуть или духъ перевести бѣдному читателю, и что, по прочтеніи всей книги, кажется, какъ бы точно вышелъ изъ какого то душнаго погреба на Божій свѣтъ».

Послѣ «Мертвыхъ Душъ» получается такое же впечатлѣніе, какъ послѣ «Ревизора»: «*что то чудовищно-мрач-*

*ное»*, «все это какъ то необъяснимо страшно». Даже въ дѣтски ясной душѣ Пушкина этотъ страхъ, сначала заглушенный смѣхомъ, мало-по-малу разгорается, какъ зловѣщее зарево. Не грусть, не слезы, а *именно страхъ сквозь смѣхъ*.

«Казалось, въ этомъ тѣлѣ совсѣмъ не было души», замѣчаетъ Гоголь о Собакевичѣ. У Собакевича въ живомъ тѣлѣ—мертвая душа. И Маниловъ, и Ноздревъ, и Коробочка, и Плюшкинъ, и прокуроръ «съ густыми бровями»—все это въ живыхъ тѣлахъ—*мертвыя души*. Вотъ отчего такъ страшно съ ними. Это страхъ смерти, страхъ живой души, прикасающейся къ мертвымъ.—«Ныла душа моя,—признается Гоголь,—когда я видѣлъ, какъ много тутъ же, среди самой жизни, безотвѣтныхъ, мертвыхъ обитателей, страшныхъ недвижнымъ холодомъ души своей». И здѣсь, такъ же, какъ въ «Ревизорѣ», надвигается «египетская тьма», «слѣпая ночь среди бѣлаго дня», «ошеломляющій туманъ», чортово марево, въ которомъ ничего не видно, видны только «свиныя рыла» вмѣсто человѣческихъ лицъ. И всего ужаснѣе, что эти уставившіяся на насъ «дряхлыя страшилища съ печальными лицами», «дѣти непросвѣщенія, русскіе уроды», по слову Гоголя, «взяты изъ нашей же земли», изъ русской дѣйствительности; несмотря на всю свою призрачность, они «изъ того же тѣла, изъ котораго и мы»; они—мы, отраженные въ какомъ то дьявольскомъ и все-таки правдивомъ зеркалѣ.

Въ одной юношеской сказкѣ Гоголя, въ «Страшной Мести»—«мертвецы грызутъ мертвеца»—«блѣдны, блѣдны, одинъ другого выше, одинъ другого костистѣе». Среди нихъ «еще одинъ всѣхъ выше, всѣхъ страшнѣе, вросшій въ землю, «великій, великій мертвецъ». Такъ и здѣсь, въ «Мертвыхъ Душахъ», среди прочихъ мертвецовъ, «великій, великій мертвецъ» Чичиковъ, растетъ, подымается, и реальный человѣческій образъ его, преломляясь въ туманѣ чортова марева, становится неимовѣрнымъ «страшилищемъ».

Вокругъ Чичикова плетется такая же сплетня, какъ вокругъ Хлестакова. «Всѣ поиски, произведенные чиновниками, открыли имъ только то, что они навѣрное, никакъ

не знаютъ, что̀ такое Чичиковъ: такой ли онъ человѣкъ, котораго нужно задержать и схватить, какъ неблагонамѣреннаго, или же онъ такой человѣкъ, который можетъ самъ схватить и задержать ихъ всѣхъ, какъ неблагонамѣренныхъ». Почтмейстеръ высказываетъ геніальную мысль, что Павелъ Ивановичъ есть не кто иной, какъ новый Стенька Разинъ, знаменитый разбойникъ, капитанъ Копѣйкинъ. Прочіе «съ своей стороны тоже не ударили лицомъ въ грязь и, наведенные остроумною догадкою почтмейстера, забрели едва ли не далѣе. Изъ числа многихъ предположеній было, наконецъ, одно—что не есть ли Чичиковъ переодѣтый Наполеонъ, что англичанинъ издавна завидуетъ Россіи, что, дескать, Россія такъ велика и обширна... И вотъ теперь они, можетъ быть, и выпустили Наполеона съ острова Елены, и вотъ онъ теперь и пробирается въ Россію, будто бы Чичиковъ, а въ самомъ дѣлѣ, вовсе не Чичиковъ.—Конечно, повѣрить этому чиновники не повѣрили, а впрочемъ, призадумались, разсматривая это дѣло каждый про себя, нашли, что лицо Чичикова, если онъ поворотится и станетъ бокомъ, очень сдаетъ на портретъ Наполеона».

Легенда просачивается изъ верхнихъ въ нижніе слои народа: о Чичиковѣ-Наполеонѣ поговаривать начинаютъ въ трактирѣ за чаемъ купцы, напуганные «предсказаніемъ одного предвѣщателя, уже три года сидѣвшаго въ острогѣ. Предвѣщатель пришелъ неизвѣстно откуда, въ лаптяхъ и нагольномъ тулупѣ, страшно отзывавшемся тухлою рыбой, и возвѣстилъ, что Наполеонъ есть Антихристъ и держится на каменной цѣпи, за шестью стѣнами и семью морями, но послѣ разорветъ цѣпь и овладѣетъ всѣмъ міромъ».

Хлестаковъ—генералиссимусъ, Чичиковъ—самъ Наполеонъ и даже самъ Антихристъ. И здѣсь, точно такъ же, какъ въ «Ревизорѣ», какъ вездѣ, всегда въ Россіи, самая фантастическая легенда становится источникомъ самаго реальнаго дѣйствія.—«Всѣ эти толки, мнѣнія и слухи, неизвѣстно по какой причинѣ, больше всего подѣйствовали на прокурора, до такой степени, что онъ, пришедши домой, сталъ думать, думать и вдругъ, какъ говорится, ни съ того, ни съ другого умеръ. Параличомъ ли его,

или чѣмъ другимъ прихватило, только онъ, какъ сидѣлъ, такъ и хлопнулся со стула навзничь. Вскрикнули, какъ водится, всплеснувъ руками: «ахъ, Боже мой!»—послали за докторомъ, чтобы пустить кровь, но увидѣли, что прокуроръ былъ уже давно бездушное тѣло».

Въ стихіи народной реальное дѣйствіе призраковъ еще ужаснѣе. «Расшевелились раскольники. Кто-то пропустилъ между ними, что *народился Антихристъ, который и мертвымъ не даетъ покоя, скупая какія-то мертвыя души*. Каялись и грѣшили и, подъ видомъ изловить Антихриста, укокошили не Антихристовъ... Мужики взбунтовались противъ помѣщиковъ и капитановъ-исправниковъ. Нужно было прибѣгнуть къ насильственнымъ мѣрамъ».—Позитивистъ Чичиковъ оказывается невольнымъ творцомъ самой «вольнодумной химеры», которая облекается въ плоть и кровь, въ ужасающую реальность, ибо, какъ мы знаемъ, хотя бы изъ исторіи пугачевщины,—бунтъ русскихъ мужиковъ, даже съ позитивной точки зрѣнія, вовсе не «мечта», не «предметъ просто—фу, фу!»—«*Сія сарынь ничѣмъ кромѣ жесточи унята быть не можетъ*», по страшному слову Петра. Еще нѣсколько такихъ призраковъ—и, какъ выражается одинъ террористъ у Достоевскаго въ «Бѣсахъ»,—застонетъ земля и взволнуется море. Тутъ уже не только бѣдные, глупые чиновники, но и самъ премудрый князь, пріѣхавшій изъ Петербурга, кажется, готовъ обнаружить хлестаковскую «легкость въ мысляхъ», когда, въ виду «землетрясенія», обращается къ окаменѣвшимъ отъ страха чиновникамъ съ фантастическимъ воззваніемъ: «дѣло въ томъ, что пришло намъ спасать нашу землю!»

«Но это, однакожъ, несообразно, это несогласно ни съ чѣмъ, это невозможно, чтобы чиновники такъ могли сами напугать себя, создать такой вздоръ, такъ отдалиться отъ истины, когда даже ребенку видно, въ чемъ дѣло!—Такъ скажутъ многіе читатели и укорятъ автора,—замѣчаетъ Гоголь.—Читателю легко судить, глядя изъ своего покойнаго угла и верхушки, откуда открытъ весь горизонтъ... И во всемірной лѣтописи человѣчества есть много цѣлыхъ столѣтій, которыя, казалось бы, вычеркнулъ и уничтожилъ, какъ ненужныя. Много совершилось

въ мірѣ заблужденій, которыхъ бы, казалось, теперь не сдѣлалъ и ребенокъ.—Видитъ теперь все ясно текущее поколѣніе, дивится заблужденіямъ, смѣется надъ неразумѣніемъ своихъ предковъ, не зря, что небеснымъ огнемъ исчерчена сія лѣтопись, что кричитъ въ ней каждая буква, что отовсюду устремленъ пронзительный перстъ на него же, на него, на текущее поколѣніе; но смѣется текущее поколѣніе и самонадѣянно, гордо начинаетъ рядъ новыхъ заблужденій, надъ которыми также будутъ смѣяться потомъ».

Кто знаетъ, можетъ-быть, и намъ, «текущему поколѣнію», самъ «нечистый духъ» шепчетъ на ухо устами Чичикова: «чему смѣетесь? надъ собою смѣетесь!» Можетъ-быть, и наши гражданскія «распеканія» Чичикова окажутся не менѣе хлестаковскими, чѣмъ распеканія князя-ревизора. «Что-жъ дѣлать!—могъ бы отвѣтить намъ Чичиковъ, какъ отвѣчаетъ Муразову,—сгубило проклятое *незнаніе мѣры*, сатана обольстилъ, *вывелъ изъ предѣловъ* разума и *благоразумія человѣческаго. Преступилъ, преступилъ!*»—и отвѣтивъ такъ, оставилъ бы и насъ въ дуракахъ, ибо сущность его именно въ томъ, что онъ и не *приступаетъ* къ тому, что можно *преступить или не преступить*, что онъ слишкомъ хорошо соблюдаетъ «мѣру», средину во всемъ, что никогда не выходитъ онъ изъ предѣловъ «благоразумія человѣческаго», и что не его «обольстилъ сатана», а онъ самъ — сатана, который всѣхъ обольщаетъ. Можетъ быть, и наше христіанское милосердіе къ Чичикову похоже на милосердіе новаго христіанина милліонщика Муразова, напоминающее тотъ филантропическій грошъ, на который раскошеливается самъ Чичиковъ. Такъ что, въ концѣ концовъ, и наше гражданское правосудіе, и наше христіанское милосердіе—съ него, какъ съ гуся вода: обманувъ не только чиновниковъ, князя Хлобуева, но и насъ, и даже самого Гоголя, снова выйдетъ Чичиковъ изъ тюрьмы, оправданный, какъ ни въ чемъ не бывало, жалѣя только фрака, разорваннаго въ припадкѣ отчаянія: «зачѣмъ было предаваться такъ сильно сокрушенію?»—и закажетъ себѣ новый фракъ изъ того же самаго сукна, «наваринскаго пламени съ дымомъ», и новый будетъ «точь-въ-точь какъ прежній»—и—«садись

мой ямщикъ, звени мой колокольчикъ, взвейтесь кони и несите меня!..»—подобно Хлестакову, онъ умчится на своей птицѣ-тройкѣ, «какъ призракъ, какъ воплощенный обманъ», въ неизмѣримыя пространства будущаго. И опять—«горизонтъ безъ конца... Русь! Русь!.. что глядишь ты такъ, и зачѣмъ все, что ни есть въ тебѣ, обратило на меня полныя ожиданія очи?.. Что пророчитъ сей необъятный просторъ?.. Здѣсь ли не быть богатырю?..»

Чичиковъ скрылся. Но изъ необъятнаго русскаго простора выступитъ и русскій богатырь, появится снова, уже въ окончательномъ ужасающемъ явленіи своемъ, безсмертный Хозяинъ «мертвыхъ душъ». И тогда лишь откроется то, что теперь еще скрыто не только отъ насъ, читателей, но и отъ самого художника,—какъ страшно это смѣшное пророчество:

«Чичиковъ—Антихристъ».

## VIII.

НУ, братъ, состряпалъ ты чорта!—могъ бы сказать себѣ Гоголь, какъ у него же въ «Портретѣ» товарищъ говоритъ художнику, написавшему портретъ стараго ростовщика, съ лицомъ, похожимъ на лицо дьявола.—«Нарисуй съ меня портретъ, — говоритъ ростовщикъ.—Я, можетъ-быть, скоро умру... *Но я не хочу умереть совершенно, я хочу жить*».—Въ художникѣ, по мѣрѣ того, какъ онъ пишетъ, пробуждается «такое странное отвращеніе, такая непонятная тоска», что онъ бросаетъ кисть и отказывается писать. Старикъ падаетъ ему въ ноги, молитъ кончить портретъ, «говоря, что отъ этого зависитъ судьба его и существованіе въ мірѣ; что уже онъ тронулъ своею кистью его живыя черты; что если онъ передастъ ихъ вѣрно, жизнь его сверхъестественною силою удержится въ портретѣ; что онъ чрезъ то *не умретъ совершенно, что ему нужно присутствовать въ мірѣ*».

Не напоминаетъ ли это страхъ Чичикова «пропасть какъ волдырь на водѣ безъ всякаго слѣда»—его желаніе, «чтобы всѣмъ было извѣстно, что онъ *дѣйствительно существо-*

*валъ, а не то, что прошелъ какъ-нибудь тѣнью или призракомъ по землѣ*»;—не напоминаетъ ли и слова чорта Ивану Карамазову: «вѣдь я и самъ, какъ и ты же, страдаю отъ фантастическаго, а потому и люблю вашъ *земной реализмъ*. Тутъ у васъ все очерчено, тутъ формула, тутъ геометрія, а у насъ все какія то неопредѣленныя уравненія... Я иксъ въ неопредѣленномъ уравненіи. Я какой то призракъ жизни, который потерялъ всѣ концы и начала, и даже самъ позабылъ, наконецъ, какъ и назвать себя... *Моя мечта это—воплотиться, но чтобъ окончательно, безвозвратно*».

Художникъ чувствуетъ ужасъ отъ словъ ростовщика: «они ему показались до того странны и страшны, что онъ бросилъ и кисти, и палитру, и бросился опрометью вонъ изъ комнаты». Въ немъ произошелъ переворотъ; «онъ задумался не въ шутку, впалъ въ ипохондрію и, наконецъ, совершенно увѣрился въ томъ, что кисть его послужила дьявольскимъ орудіемъ». Онъ отрекся отъ своего прежняго, преступнаго, будто бы, искусства—отъ «земного реализма», покинулъ міръ и постригся въ монахи. «Донынѣ я не могу понять, что былъ тотъ странный образъ, съ котораго я написалъ изображеніе», говоритъ онъ въ своей исповѣди, сильно напоминающей «Авторскую исповѣдь» Гоголя. «Это было точно какое то дьявольское явленіе. Я знаю, свѣтъ отвергаетъ существованіе дьявола, и потому не буду говорить о немъ; но скажу только, что я съ отвращеніемъ писалъ его: не чувствовалъ въ то время никакой любви къ своей работѣ. Насильно хотѣлъ покорить себя и, бездушно заглушивъ все, быть вѣрнымъ природѣ (это и есть «земной реализмъ», или тотъ «натурализмъ», которымъ такъ восхищались въ Гоголѣ наши критики 60-хъ годовъ). Это не было созданіе искусства, а потому чувства, которыя объемлютъ всѣхъ при взглядѣ на него, суть уже мятежныя чувства»...

Въ судьбѣ героя этой юношеской повѣсти какъ будто предсказана, «прообразована» судьба самого Гоголя.

Впечатлѣніе, которое производитъ на всѣхъ и на самого художника портретъ, напоминаетъ впечатлѣніе отъ «Ревизора» и отъ «Мертвыхъ Душъ»: «въ итогѣ остается что-то чудовищно-мрачное... все это необъяснимо страшно».

Самый веселый изъ людей, величайшій «охотникъ до смѣха», Пушкинъ—вдругъ перестаетъ смѣяться и становится мрачнымъ: «Боже, какъ грустна наша Россія!» Художникъ, когда пишетъ портретъ, испытываетъ такую «непонятную тягость», такое странное отвращеніе, что принужденъ бросить кисть.

«... Ревизоръ сыгранъ,—признается Гоголь,—и у меня на душѣ такъ смутно, такъ странно... Мое созданіе мнѣ показалось противно, дико и какъ будто вовсе не мое... Я усталъ и душою, и тѣломъ. Клянусь, никто не знаетъ и не слышитъ моихъ страданій. Богъ съ ними со всѣми! мнѣ опротивѣла моя пьеса... Тоска, тоска! Не знаю самъ, отчего одолѣваетъ меня тоска».

Точно такъ же, во время работы надъ «Мертвыми душами», Гоголь по собственному признанію, «не могъ почувствовать любви къ дѣлу.—Напротивъ, я чувствовалъ *что то вродѣ отвращенія*... Все выходило у меня натянуто, *насильственно*». Художникъ въ «Портретѣ», наконецъ, бѣжитъ отъ собственнаго созданія. Точно такъ же Гоголь бѣжитъ отъ «Ревизора». «Я хотѣлъ бы убѣжать теперь Богъ знаетъ куда, и предстоящее мнѣ путешествіе, пароходъ, море и другія, далекія небеса могутъ одни только освѣжить меня. Я жажду ихъ, какъ Богъ знаетъ чего». И отъ «Мертвыхъ душъ» такъ же, какъ отъ «Ревизора», Гоголь бѣгалъ, скитаясь по всему свѣту отъ Парижа до Іерусалима. Художникъ не кончилъ портрета. И «Мертвыя души», и «Ревизоръ»—«безъ конца». Художникъ постригся въ монахи. И мечта Гоголя во всей второй половинѣ его жизни—совершенное отреченіе отъ міра, монашество.

«Стоитъ передо мною человѣкъ, который смѣется надъ всѣмъ, что ни есть у насъ... Нѣтъ, это не осмѣяніе пороковъ: это отвратительная насмѣшка надъ Россіею», можетъ быть, не только надъ Россіей, но и надъ всѣмъ человѣчествомъ, надъ всѣмъ созданіемъ Божіимъ,—вотъ въ чемъ оправдывался, а, слѣдовательно, вотъ чего и боялся Гоголь. Онъ видѣлъ, что «со смѣхомъ шутить нельзя».—«То, надъ чѣмъ я смѣялся, становилось печальнымъ». Можно бы прибавить: становилось страшнымъ. Онъ чувствовалъ, что самый смѣхъ его страшенъ,

что сила этого смѣха приподымаетъ какіе то послѣдніе покровы, обнажаетъ какую то послѣднюю тайну зла. Заглянувъ слишкомъ прямо въ лицо «чорта безъ маски», увидѣлъ онъ то, что не добро видѣть глазамъ человѣческимъ: «дряхлое страшилище съ печальнымъ лицомъ уставилось ему въ очи»,—и онъ испугался и не помня себя отъ страха, закричалъ на всю Россію: «Соотечественники! страшно!.. Замираетъ отъ ужаса душа при одномъ только предслышаніи загробнаго величія... Стонетъ весь умирающій составъ мой, чуя исполинскія возрастанія и плоды, которыхъ сѣмена мы сѣяли въ жизни, не прозрѣвая и не слыша, какія страшилища отъ нихъ подымутся»..

## IX.

ВЪ одной сказкѣ Андерсена, «Снѣжная Королева», говорится о дьявольскомъ зеркалѣ, которое всѣ предметы отражаетъ въ искаженномъ, смѣшномъ и страшномъ видѣ. Слуги дьявола бѣгали съ зеркаломъ по всей землѣ, такъ что скоро не осталось ни одной страны, ни одного человѣка, которые бы не отразились въ немъ. Наконецъ, захотѣлось имъ добраться и до неба, чтобы посмѣяться надъ ангелами и надъ самимъ Творцомъ. Чѣмъ выше подымались они, тѣмъ сильнѣе кривлялось и корчилось зеркало отъ гримасъ; они еле-еле удерживали его въ рукахъ. Но вотъ они поднялись еще, и вдругъ зеркало такъ перекосило, что оно вырвалось у нихъ изъ рукъ, полетѣло на землю и разбилось вдребезги. Милліоны, билліоны осколковъ разлетѣлись по свѣту—нѣкоторые изъ нихъ были не больше песчинки; попадая людямъ въ глаза, они такъ и оставались тамъ. Человѣкъ съ такимъ осколкомъ въ глазу начиналъ видѣть все навыворотъ или замѣчалъ во всемъ одно смѣшное, потому что каждый осколокъ сохранялъ свойство цѣлаго зеркала. Нѣкоторымъ попадали осколки въ сердце—и сердце превращалось въ кусокъ льда. Одинъ изъ нихъ попалъ въ сердце герою сказки, юношѣ Каю. Послѣ многихъ приключеній Кай очутился въ чертогахъ Снѣжной Королевы. «Посреди самой большой пустынной снѣжной

залы находилось замерзшее озеро. Ледъ треснулъ на немъ на тысячи кусковъ, равныхъ и правильныхъ, одинъ какъ другой, на диво... Кай совсѣмъ посинѣлъ, почти почернѣлъ отъ холода, но не замѣчалъ этого—поцѣлуи Снѣжной Королевы сдѣлали его нечувствительнымъ къ холоду, да и самое сердце его было кускомъ льда. Онъ возился съ плоскими остроконечными льдинами, укладывая ихъ на всевозможные лады: есть такая игра, которая называется «китайскою головоломкою...» Онъ складывалъ изъ льдинъ цѣлыя слова, но никакъ не могъ сложить того, что ему особенно хотѣлось,—слово «*Вѣчность*».

Судьба Кая—судьба Гоголя: кажется, и ему попалъ въ глазъ и въ сердце осколокъ проклятаго зеркала. И его безконечная возня со своими добродѣтельными правилами, тоже своего рода «правильными остроконечными льдинами», безнадежное «устроеніе души своей»—что то въ родѣ «китайской головоломки». И онъ, сидя на обледенѣлыхъ развалинахъ его же собственнымъ смѣхомъ разрушеннаго міра, складываетъ и не можетъ сложить изъ плоскихъ льдинъ то, что ему особенно хотѣлось бы,—слова *Вѣчность*, *Вѣчная Любовь*. И когда онъ утѣшаетъ себя: «въ глубинѣ холоднаго смѣха могутъ отыскаться искры *вѣчной любви*»,—то все-таки чувствуетъ, что искры эти не растопятъ его собственнаго сердца, которое превратилось въ «кусокъ льда». И когда онъ успокаиваетъ себя: «кто льетъ часто душевныя, глубокія слезы, тотъ, кажется, болѣе всѣхъ смѣется на свѣтѣ»,—онъ все-таки чувствуетъ, что ему самому никогда не заплакать этими слезами. Бѣдный Гоголь, бѣдный Кай! Оба замерзнутъ, такъ и не сложивъ изъ льдинъ слова Вѣчная Любовь.

Чтобы вырвать изъ сердца своего осколокъ дьявольскаго зеркала, готовъ онъ вырвать и самое сердце; чтобы воскресить міръ, готовъ умертвить себя; чтобы спасти другихъ, готовъ отдать себя въ жертву своему убійственному смѣху.—Нѣтъ, вы не надъ собой смѣетесь,—беретъ онъ назадъ свое слово,—вы смѣетесь только надо мною.—«Никто изъ читателей моихъ не зналъ того, что, смѣясь надъ моими героями, онъ смѣялся надо мною... Во мнѣ заключалось собраніе всѣхъ возможныхъ гадостей и притомъ въ такомъ множествѣ, въ какомъ я еще не встрѣ-

чалъ доселѣ ни въ одномъ человѣкѣ... Если бы онѣ открылись вдругъ и разомъ передъ моими глазами, я бы повѣсился... Я сталъ надѣлять своихъ героевъ моею собственною дрянью. Вотъ какъ это дѣлалось: взявши дурное свойство мое, я преслѣдовалъ его въ другомъ званіи и на другомъ поприщѣ, старался себѣ изобразить его въ видѣ смертельнаго врага, нанесшаго мнѣ самое чувствительное оскорбленіе, преслѣдовалъ его злобою, насмѣшкою и всѣмъ, чѣмъ ни попало. Если бы кто видѣлъ тѣ чудовища, которыя выходили изъ-подъ пера моего вначалѣ, для меня самого, онъ бы, точно, содрогнулся».

Два главныя «чудовища», которыя всѣхъ ближе и всѣхъ страшнѣе Гоголю, которыхъ онъ потому и преслѣдуетъ съ наибольшею злобою,—Хлестаковъ и Чичиковъ.

«Герои мои еще не отдѣлились вполнѣ отъ меня самого, а потому не получили настоящей самостоятельности». Всѣхъ меньше отдѣлились отъ него именно эти двое—Хлестаковъ и Чичиковъ.

«Я размахнулся въ моей книгѣ (Переписка съ друзьями) такимъ Хлестаковымъ, что не имѣю духу заглянуть въ нее», пишетъ Гоголь Жуковскому (изъ Неаполя, 6 марта 1847). «Право,—заключаетъ онъ,—*есть во мнѣ что то Хлестаковское*». Какое страшное значеніе получаетъ это признаніе, ежели сопоставить съ нимъ другое—то, что въ Хлестаковѣ видѣлъ онъ чорта!

Чичиковскаго было въ Гоголѣ, можетъ быть еще больше, чѣмъ Хлестаковскаго. Чичикову точно такъ же, какъ Хлестакову, могъ бы онъ сказать то, что Иванъ Карамазовъ говоритъ своему чорту: «ты воплощеніе меня самого, только одной, впрочемъ, моей стороны... моихъ мыслей и чувствъ, только самыхъ гадкихъ и глупыхъ... Ты—я, самъ я, только съ другой рожей». Но Гоголь этого не сказалъ, не увидѣлъ или только не хотѣлъ, не посмѣлъ увидѣть въ Чичиковѣ своего чорта, можетъ быть, именно потому, что Чичиковъ еще меньше «отдѣлился отъ него самого и получилъ самостоятельность», чѣмъ Хлестаковъ. Тутъ правда и сила смѣха вдругъ измѣнили Гоголю—онъ пожалѣлъ себя въ Чичиковѣ: что то было въ «земномъ реализмѣ» Чичикова, чего Гоголь не одолѣлъ

въ себѣ самомъ. Чувствуя, что это во всякомъ случаѣ необыкновенный человѣкъ, захотѣлъ онъ его сдѣлать человѣкомъ великимъ: «назначеніе ваше, Павелъ Ивановичъ, быть великимъ человѣкомъ», говоритъ онъ ему устами новаго христіанина Муразова. Спасти Чичикова Гоголю нужно было во что бы то ни стало: ему казалось, что онъ спасаетъ себя въ немъ.

Но онъ его не спасъ, а только себя погубилъ вмѣстѣ съ нимъ. Великое призваніе Чичикова было послѣднею и самою хитрою засадою, послѣднею и самою соблазнительною маскою, за которою спрятался чортъ, подлинный хозяинъ «Мертвыхъ Душъ», подстерегая Гоголя.

Какъ Иванъ Карамазовъ борется съ чортомъ въ своемъ кошмарѣ, такъ и Гоголь—въ своемъ творчествѣ, тоже своего рода «кошмарѣ». «Кошмары эти давили мою собственную душу: что было въ душѣ, то изъ нея и вышло».—«Уже съ давнихъ поръ я только и хлопочу о томъ, чтобы вволю насмѣялся человѣкъ надъ чортомъ»,—вотъ главное, что было въ душѣ его. Удалось ли это ему? Въ концѣ концовъ, кто надъ кѣмъ посмѣялся въ творчествѣ Гоголя—человѣкъ надъ чортомъ или чортъ надъ человѣкомъ?

Во всякомъ случаѣ, вызовъ былъ принятъ, и Гоголь чувствовалъ, что нельзя ему отказываться отъ поединка, поздно отступать. Но эта страшная борьба, которая началась въ искусствѣ, въ отвлеченномъ отъ жизни созерцаніи, должна была рѣшиться въ самой жизни, въ реальномъ дѣйствіи. Прежде, чѣмъ одолѣть вѣчное зло въ внѣшнемъ мірѣ, какъ художникъ, Гоголь долженъ былъ одолѣть его въ себѣ самомъ, какъ человѣкъ. Онъ это понялъ и, дѣйствительно, перенесъ борьбу изъ творчества въ жизнь; въ борьбѣ этой увидѣлъ не только свое художественное призваніе, но и «*дѣло* жизни», «душевное *дѣло*».

Есть, впрочемъ, уже и въ самомъ созерцаніи Гоголя начало дѣйствія, въ самомъ словѣ его—начало *дѣла*. Этимъ онъ противоположенъ Пушкину.

Не для житейскаго волненья,
Не для корысти, не для битвъ—
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуковъ сладкихъ и молитвъ.

Вѣчную правду этого пушкинскаго завѣта, правду созерцанія, Гоголь признаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ видитъ уже и другую, противоположную, столь же вѣчную правду дѣйствія. Тутъ воплощается въ Гоголѣ неизбѣжный, окончательно совершающійся только именно въ насъ, въ наши дни, переходъ русской литературы, всего русскаго духа отъ искусства къ религіи, отъ великаго созерцанія къ великому дѣйствію, отъ слова къ дѣлу. «Нельзя *повторять Пушкина*,—говоритъ Гоголь.—Нѣтъ, не Пушкинъ или кто другой долженъ стать теперь образецъ намъ: *другія времена уже пришли*... Другія *дѣла* наступаютъ для поэзіи. Какъ во времена младенчества народовъ служила она къ тому, чтобы вызывать *на битву* народы, возбуждая браннолюбивый духъ, такъ придется ей теперь вызывать на другую, высшую битву—на битву уже не за временную нашу свободу, но за нашу душу».

Пушкинъ зоветъ прочь изъ битвы; Гоголь—въ битву. Это и есть, конечно, битва съ вѣчнымъ зломъ за вѣчное благо, послѣдняя битва человѣка съ чортомъ. Этотъ «браннолюбивый духъ» въ Гоголѣ—нѣчто столь же первозданное, истинное, какъ мирный духъ въ Пушкинѣ; тутъ нѣтъ у Гоголя никакой измѣны самому себѣ, никакого отреченія: онъ столь вѣренъ природѣ своей, какъ и Пушкинъ.

«Во снѣ и на яву мнѣ грезится Петербургъ *и служба государству*»,—пишетъ матери изъ Нѣжина восемнадцатилѣтній Гоголь. «Мысль о службѣ у меня никогда не пропадала, — говоритъ онъ въ концѣ жизни.—Я не совращался съ своего пути... Предметъ у меня былъ всегда одинъ и тотъ же: предметъ у меня былъ жизнь, а не что другое». «Жизнь я преслѣдовалъ въ ея *дѣйствительности*, а не въ мечтахъ воображенія».—«Умъ мой былъ всегда наклоненъ къ *существенности и пользѣ*».—«Я чувствовалъ всегда, что буду участникъ сильный въ *дѣлѣ* общаго добра и что безъ меня не обойдется».—«Мнѣ захотѣлось *служить землѣ* своей... Я примирился и съ писательствомъ своимъ только тогда, когда почувствовалъ, что на этомъ поприщѣ могу также служить землѣ своей».—«Мнѣ всегда казалось, что въ жизни моей мнѣ пред-

стоитъ большое *самопожертвованіе*. — Въ Россіи теперь на всякомъ шагу можно сдѣлаться *богатыремъ*.' Всякое званіе и мѣсто требуетъ богатырства». Но прежде, чѣмъ вступить, подобно древнимъ русскимъ богатырямъ, въ битву со «страшилищами», Гоголь долженъ былъ побѣдить самое страшное изъ нихъ, жившее въ немъ самомъ. «Я люблю добро, я ищу его и сгораю имъ; но я не люблю моихъ мерзостей... Я воюю съ ними и буду воевать, и изгоню ихъ, и въ этомъ мнѣ поможетъ Богъ».

И здѣсь, въ этой «войнѣ» съ самимъ собою такъ же, какъ вездѣ, оставаясь вѣрнымъ своей природѣ, своей самой внутренней сущности, Гоголь не могъ не перейти отъ «воображенія» къ «дѣйствительности», отъ слова къ дѣлу: «дѣло мое—душа и прочное дѣло жизни». Онъ покидаетъ искусство для искуса; кончается пушкинская «молитва», жертвоприношеніе—начинается «битва», самопожертвованіе Гоголя; исчезаетъ поэтъ, выступаетъ пророкъ.

И вмѣстѣ съ тѣмъ тутъ начинается трагедія Гоголя—*incipit tragoedia*—борьба съ вѣчнымъ зломъ—пошлостью,—уже не въ творческомъ созерцаніи, а въ религіозномъ дѣйствіи, великая борьба человѣка съ чортомъ.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

## Жизнь и религія.

### I.

ИЗЪ двухъ началъ явился Пушкинъ,—говоритъ Гоголь. Одно изъ нихъ опредѣляетъ онъ, какъ «отрѣшеніе отъ земли и существенности», стремленіе въ «область безтѣлесныхъ видѣній», т. е. какъ начало духовности, вѣрнѣе, безплотности, — христіанское или кажущееся, въ противоположность язычеству, «христіанскимъ». Другое—«прикрѣпленіе къ земли и къ тѣлу», къ «осязаемой существенности»—начало плотское, языческое или опять-таки кажущееся донынѣ, въ противоположность христіанству, «языческимъ».

Предвидѣлъ ли Гоголь, что, опредѣляя Пушкина, онъ и самого себя опредѣлялъ, что и онъ явился изъ этихъ же самыхъ «двухъ началъ»?

«Никогда не чувствовалъ себя погруженнымъ въ такое спокойное блаженство. О, Римъ, Римъ! О, Италія! Что за небо!.. Что за воздухъ!.. Пью—не напьюсь, гляжу—не нагляжусь... Никогда я не былъ такъ веселъ, такъ доволенъ жизнью».

Друзья Гоголя разсказываютъ, какъ на виллѣ Волконской, упиравшейся стѣной въ старый римскій акведукъ, который служилъ ей террасой, «онъ ложился

спиной на аркаду и по полусуткамъ смотрѣлъ въ голубое небо, на мертвую и великолѣпную римскую Кампанью, оставаясь недвижимымъ цѣлые часы, съ воспаленными щеками».—«Италія! Она моя!.. Россія, Петербургъ, снѣга, подлецы, департаментъ, каѳедра, театръ—все это мнѣ снилось. Я проснулся опять на родинѣ». Одно изъ писемъ помѣчаетъ онъ, вмѣсто христіанскаго лѣтосчисленія, древне-римскимъ: «годъ 2588 отъ основаніи Города», какъ будто на одно мгновеніе пожелалъ забыть, что Христосъ родился, какъ будто 1835 лѣтъ христіанства, вмѣстѣ съ «Россіей, Петербургомъ, снѣгами, департаментомъ», только снились ему.

Это, конечно, шутка; но надо знать, чѣмъ и тогда уже было для Гоголя христіанство, чтобы почувствовать, что значитъ эта шутка. «Когда я увидѣлъ во второй разъ Римъ,—говоритъ онъ именно въ этомъ письмѣ, помѣченномъ «отъ основанія Города»,—мнѣ казалось, что я увидѣлъ свою родину, въ которой нѣсколько лѣтъ не бывалъ я, а въ которой жили только мои мысли. Но, нѣтъ, это все не то: не свою родину, но родину души своей я увидѣлъ, гдѣ душа моя жила еще прежде меня, прежде чѣмъ я родился на свѣтъ».

Не Виѳлеемъ, не Голгоѳа, а «мертвая и великолѣпная Кампанья», земля умершихъ боговъ—предвѣчная родина Гоголя. Языческую древность онъ не то что понимаетъ или чувствуетъ—онъ живетъ въ ней. Такъ жили въ ней, можетъ-быть, еще только два человѣка новой Европы—великіе отступники христіанства Гёте и Ничше.

Римъ—ῥώμη значитъ по-гречески—сила, крѣпость плоти. Римъ есть величайшее послѣднее всемірное воплощеніе одного изъ тѣхъ «двухъ началъ», о которыхъ говоритъ Гоголь по поводу Пушкина; Римъ есть самое сильное, самое крѣпкое «прикрѣпленіе» человѣческаго духа «къ землѣ и къ тѣлу», къ «осязаемой существенности», передъ которою все, что было прежде и послѣ, кажется призрачнымъ, безплотнымъ, не существующимъ. Здѣсь, въ Римѣ, человѣкъ впервые сказалъ себѣ, подобно Гоголю: «я никогда не чувствовалъ себя погруженнымъ въ такое спокойное блаженство», или, подобно гётевскому Прометею: «я не богъ, но равенъ богамъ». Сюда, въ Римъ,

каждый изъ отдѣльныхъ народовъ, изъ отдѣльныхъ языковъ принесъ, какъ особый камень въ общее всемірное зданіе, особую силу и крѣпость плоти своей, особую радость жизни своей; всѣ народы, всѣ языки міра со своими богами собрались въ объединенное всемірное язычество подъ куполъ Пантеона, это земное небо, и ключевымъ камнемъ, замкнувшимъ сводъ его, была послѣдняя мысль Рима: земля есть небо, человѣкъ есть Богъ.

Сквозь всѣ «безтѣлесныя видѣнія» христіанства Гоголь въ глубинѣ своей русской, даже малороссійской, казацкой природы, въ первозданной стихіи своего языка и языка, иногда прощупываетъ это, какъ-будто навѣки противоположное христіанству, языческое начало, эту языческую радость жизни, крѣпость плоти, непотрясаемую твердь «земного неба».

«Ей Богу, мы всѣ страшно отдѣлились отъ нашихъ *первозданныхъ элементовъ*,—пишетъ онъ своему кіевскому пріятелю Максимовичу изъ Петербурга, съ его «снѣгами, подлецами и департаментами», какъ-будто вдругъ проснувшись отъ дурного сна.—Мы никакъ не привыкнемъ глядѣть на жизнь, какъ на трынъ-траву, какъ всегда глядѣлъ казакъ (между прочимъ, и старый казакъ «великій язычникъ», толстовскій дядя Ерошка).—Пробовалъ ли ты когда-нибудь, вставши поутру съ постели, дернуть въ одной рубашкѣ по всей комнатѣ трепака? Послушай, братъ: у насъ на душѣ столько грустнаго и заунывнаго, что если позволять всему этому выходить наружу, то это чортъ знаетъ что такое будетъ. Чѣмъ сильнѣе подходитъ къ сердцу старая печаль, тѣмъ шумнѣе должна быть новая веселость. Есть чудная вещь на свѣтѣ: это бутылка добраго вина... Откупори ее, и когда выпьешь стаканъ, то почувствуешь, какъ оживятся всѣ твои чувства... И на другой день двигайся и работай и укрѣпляйся *желѣзною силою*».

Эта «желѣзная» сила въ окончательномъ всемірномъ сознаніи и есть ῥώμη—Римъ, въ безсознательной стихійности—«прикрѣпленіе» всякаго народа «къ землѣ своей и къ тѣлу» своему, къ языческой первозданной природѣ своей. Гоголь, конечно, и здѣсь только шутитъ; но въ шуткѣ этой скрыта та же самая тоска по предвѣчной

родинѣ, съ которою онъ смотрѣлъ на мертвую и великолѣпную Кампанью.

Изъ этой первозданной стихіи народной вышелъ смѣхъ Гоголя.

«Причина той веселости, которую замѣтили въ первыхъ сочиненіяхъ моихъ, заключалась въ нѣкоторой душевной потребности. На меня находили припадки тоски, мнѣ самому необъяснимой... Чтобы развлекать себя самого, я придумывалъ себѣ все смѣшное, что только могъ выдумать. Выдумывалъ цѣликомъ смѣшныя лица и характеры, поставляя ихъ мысленно въ самыя смѣшныя положенія, вовсе не заботясь о томъ, зачѣмъ это, для чего, и кому отъ этого выйдетъ какая польза. Молодость подталкивала». Впослѣдствіи окончательно «удалившись отъ первозданныхъ элементовъ своихъ», онъ сдѣлалъ этотъ смѣхъ «смѣхомъ сквозь слезы»—жестокимъ орудіемъ жестокаго знанія—чѣмъ-то въ родѣ анатомическаго ножа, который рѣжетъ жизнь, какъ трупъ. Но первоначально это былъ именно только смѣхъ для смѣха, переливающійся черезъ край, избытокъ веселья. Онъ опьянялся смѣхомъ, какъ виномъ; грѣлся въ немъ отъ петербургскаго холода, какъ въ лучѣ родного малороссійскаго или римскаго солнца. Во всякомъ случаѣ, Гоголь—молодой казакъ, пляшущій въ одной рубашкѣ трепака—столь же реаленъ, столь же значителенъ, какъ и Гоголь—угрюмый монахъ, пророчествующій о «безтѣлесныхъ видѣніяхъ», о загробныхъ «страшилищахъ».

Отсюда же, изъ этой первозданной стихіи языческой,—и столь особенное, столь чуждое нашему христіанскому «ложу нескверному», иногда для насъ прямо жуткое, «демоническое» сладострастіе Гоголя.

«Я полагаю, что Гоголь *вовсе не зналъ любви къ женщинамъ*»,—замѣчаетъ біографъ. И въ самомъ дѣлѣ, ничего похожаго на влюбленность нельзя отыскать въ жизни Гоголя. По свидѣтельству врача, который ухаживалъ за нимъ передъ смертью: «сношеній съ женщинами давно не имѣлъ, и самъ признавался, что не чувствовалъ въ томъ потребности и никогда не ощущалъ отъ этого особаго удовольствія».—«Очень понимаю и чувствую состояніе души твоей, хотя самому, благодаря судьбу, не уда-

лось испытать, — пишетъ юный Гоголь одному своему влюбленному пріятелю.—Я потому говорю *благодаря*, что это пламя меня превратило бы въ прахъ въ одно мгновеніе».

Въ повѣсти «Вій» прекрасная панночка-вѣдьма разъ пришла на конюшню, гдѣ псарь Микита чистилъ коня. «Дай,—говоритъ,—Микита, я положу на тебя свою ножку. А онъ, дурень, и радъ тому: говоритъ, что не только ножку, но и сама садись на меня. Панночка подняла свою ножку, и какъ увидѣлъ онъ ея нагую и полную, и бѣлую ножку, то, говоритъ, чара такъ и ошеломила его. Онъ, дурень, нагнулъ спину и, схвативши обѣими руками за нагія ея ножки, пошелъ скакать, какъ конь, по всему полю, и куда они ѣздили, онъ ничего не могъ сказать; только воротился едва живой, а съ той поры изсохнулъ весь, какъ щепка; когда разъ пришли на конюшню, то вмѣсто его лежала только куча золы, да пустое ведро: сгорѣлъ, совсѣмъ сгорѣлъ самъ собою!»

Не повторяется ли здѣсь, въ сказочномъ образѣ, личное признаніе Гоголя: «это пламя меня бы превратило въ прахъ въ одно мгновеніе»—въ прахъ, въ «кучу золы», какъ бѣднаго псаря Микиту. «Къ спасенью моему,—продолжалъ Гоголь,—твердая воля отводила меня отъ желанія заглянуть въ пропасть».

Сила, которая удаляетъ его отъ женщинъ—не скудость, а, напротивъ, какой-то особый, оргійный избытокъ чувственности; это странное молчаніе—не смерть, а чрезмѣрная полнота, замирающее напряженіе, грозовая тишина пола.

Когда философъ Хома Брутъ скакалъ съ вѣдьмой, сидѣвшей у него верхомъ на плечахъ, онъ видѣлъ, какъ тамъ внизу, въ нижней безднѣ, подземномъ небѣ, «изъза осоки выплывала русалка, мелькала спина и нога—выпуклая, упругая, вся созданная изъ блеска и трепета... Облачныя перси ея, матовыя, какъ фарфоръ, не покрытый глазурью, просвѣчивали передъ солнцемъ по краямъ своей бѣлой эластической окружности... Она вся дрожитъ и смѣется въ водѣ.—«Что это?» думалъ философъ, глядя внизъ, несясь во всю прыть. Потъ катился съ него градомъ; онъ чувствовалъ бѣсовски сладкое чувство, онъ

чувствовалъ какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслажденіе».—«Дѣва свѣтится сквозь воду, какъ будто-бы сквозь стеклянную рубашку; уста чудно усмѣхаются, щеки пылаютъ, очи выманиваютъ душу... она сгорѣла бы отъ любви, она зацѣловала бы... Бѣги, крещеный человѣкъ!» Здѣсь предѣлъ сладострастія, за который такъ же страшно переступить, какъ за предѣлъ смерти. «Въ тонкомъ серебряномъ туманѣ мелькали дѣвушки легкія, какъ тѣни. Тѣло ихъ было какъ-будто изваяно изъ прозрачныхъ облаковъ и будто свѣтилось насквозь при серебряномъ мѣсяцѣ» (Майская ночь). Эта прозрачная бѣлизна женскаго тѣла, какъ навожденіе, преслѣдуетъ Гоголя: въ «Мертвыхъ душахъ» на губернскомъ балу рядомъ съ Чичиковымъ прекрасная молодая дѣвушка «одна только *бѣлѣла* и восходила *прозрачною* изъ мутной и *непрозрачной* толпы»—какъ видѣніе изъ другого міра, какъ русалка въ темной заглохшей водѣ.

Эти «прозрачныя, свѣтящіяся насквозь, какъ-будто изваянныя изъ облаковъ», тѣла русалокъ, по природѣ своей, подобны тѣламъ древнихъ боговъ; это—та же самая мистически-реальная, одухотворенная плоть, величайшая противоположность христіанской безплотной духовности;—плоть легкая и все-таки нетлѣнно твердая, какъ твердь небесъ. Это есть одно изъ двухъ началъ, заключенныхъ въ самомъ Гоголѣ—начало плоти.

«Тѣло одной русалки,—продолжаетъ разсказчикъ,—не такъ свѣтилось, какъ у прочихъ: *внутри его видѣлось что-то черное*».

Черное пятно, страшная черная точка есть и въ гоголевской «плоти», въ первозданной языческой стихіи его веселости, его смѣха. Это—точка соприкосновенія двухъ началъ, двухъ половинъ, двухъ полюсовъ міра, рождающая безпредѣльный мистическій ужасъ. Уже, впрочемъ, и тамъ, въ самой Элладѣ, есть эта черная точка: и тамъ, въ тишинѣ самаго блаженнаго, самаго ослѣпительнаго полдня раздается вдругъ потрясающій крикъ, таинственный зовъ, голосъ Пана, отъ котораго все живое бѣжитъ въ сверхъестественномъ ужасѣ. Гоголю съ дѣтства знакомъ этотъ крикъ: «признаюсь, мнѣ всегда былъ страшенъ этотъ таинственный зовъ. Я помню, что въ дѣтствѣ

часто его слышалъ: иногда вдругъ позади меня кто-то явственно произносилъ мое имя. День обыкновенно въ это время былъ самый ясный и солнечный; ни одинъ листъ въ саду на деревѣ не шевелился; тишина была мертвая; даже кузнечикъ въ это время переставалъ кричать; ни души въ саду. Но, признаюсь, если бы ночь самая бѣшеная и бурная, со всѣмъ адомъ стихій, настигла меня одного, среди непроходимаго лѣса, я бы не такъ испугался ея, какъ этой ужасной тишины среди безоблачнаго дня. Я обыкновенно тогда бѣжалъ съ величайшимъ страхомъ и занимавшимся дыханіемъ изъ саду и тогда только успокаивался, когда попадался мнѣ навстрѣчу какой-нибудь человѣкъ, видъ котораго изгонялъ эту страшную сердечную пустыню» (Старосвѣтскіе помѣщики).

Этотъ непонятный «паническій» ужасъ объяснился въ тотъ день, когда родился Христосъ и умеръ великій Панъ. Въ концѣ язычества есть начало христіанства; въ концѣ земного—начало небеснаго, въ концѣ плоти—начало того, что за плотью.

Страшный «таинственный зовъ» слышится Гоголю и въ Пушкинѣ. «Поэта—говоритъ Гоголь,—поразилъ видъ Казбека, на верхушкѣ котораго увидѣлъ онъ монастырь, показавшійся ему рѣющимъ въ небесахъ ковчегомъ.

Далекій, вожделѣнный брегъ!
Туда бъ, сказавъ прости ущелью,
Подняться къ горной вышинѣ!
Туда бъ въ заоблачную келью,
Въ сосѣдствѣ Бога скрыться мнѣ!

Вотъ и другое начало изъ тѣхъ двухъ, которыя видѣлъ онъ въ Пушкинѣ. Оно же сказалось и въ Гоголѣ, только съ гораздо большею силою, чѣмъ въ Пушкинѣ. «Я не рожденъ для треволненій,—пишетъ Гоголь въ 1842 году наканунѣ своего христіанскаго обращенія,—и чувствую съ каждымъ днемъ и часомъ, что нѣтъ выше удѣла на свѣтѣ, какъ званіе монаха». Иными словами, это вѣдь и значитъ: «туда бъ въ заоблачную келью»!

Въ тишинѣ самаго солнечнаго языческаго полдня кто-то вдругъ «назвалъ Гоголя по имени» и страшенъ былъ этотъ зовъ изъ другого міра.

## II.

Изъ этихъ-то «двухъ началъ» явился Гоголь. «Въ Пушкинѣ,—говоритъ онъ,—*середина*»,—конечно, не въ смыслѣ посредственности, нечистаго смѣшенія, а въ смыслѣ чистѣйшаго *соединенія*, синтеза двухъ началъ. «*Въ немъ все уравновѣшено*». Равновѣсіе Пушкина нарушено въ Гоголѣ; ладъ Пушкина становится разладомъ въ Гоголѣ. Это—одно изъ величайшихъ нарушеній равновѣсія, которыя когда-либо происходили въ душѣ человѣческой. Зданіе дало трещину въ главномъ сводѣ, поколебалось до послѣднихъ основъ своихъ и упало, и «было паденіе дома того великое».

Въ этомъ-то неравновѣсіи двухъ первозданныхъ началъ—языческаго и христіанскаго, плотскаго и духовнаго, реальнаго и мистическаго—заключается вся не только творческая, созерцательная, но и жизненная религіозная судьба Гоголя.

Разладъ, дисгармонія во внутреннемъ существѣ его отражаются и во внѣшнемъ, даже тѣлесномъ обликѣ.

При первомъ взглядѣ наружность его удивляетъ: въ ней что-то странное, на другихъ людей не похожее, слишкомъ напряженное, слишкомъ острое и вмѣстѣ съ тѣмъ надломленное, больное. «Длинный сухой носъ придавалъ этому лицу и этимъ сидѣвшимъ по его сторонамъ осторожнымъ глазамъ что-то птичье, наблюдающее,—говоритъ очевидецъ.—Такъ смотрятъ съ кровель украинскихъ хуторовъ, стоя на одной ногѣ, внимательно-задумчивые аисты».—Зоркая и грустная одинокая птица. Самое поверхностное впечатлѣніе отъ наружности Гоголя—тревожное, почти жуткое и въ то же время смѣшное, комическое: зловѣщая карикатура; другихъ смѣшитъ и самъ смѣшонъ.—«Вѣдь ты, братецъ, самъ дѣлаешься комическимъ лицомъ!»—говоритъ ему Погодинъ.—«Я, именно, комикъ,—соглашается Гоголь,—и вся моя фигура карикатурна».

Чѣмъ пристальнѣе всматриваешься въ него, тѣмъ это смѣшное становится болѣе жуткимъ, почти страшнымъ.

фантастическимъ. «Таинственный карла»—прозвали его школьные товарищи въ Нѣжинѣ. И Достоевскій отмѣтилъ въ немъ это нѣчто «таинственное», фантастическое, когда назвалъ его «демономъ смѣха».—«Чудакъ онъ превеликій!»—восклицаетъ одинъ изъ его пріятелей. «Чудакъ»—это слишкомъ мало. Не «чудакъ», а скорѣе чудо или чудовище. «Это еще что такое, и откуда это?»—вотъ первое, что̀ приходитъ въ голову при взглядѣ на лицо Гоголя среди обыкновенныхъ, хотя бы и самыхъ избранныхъ, самыхъ геніальныхъ, но все же человѣческихъ лицъ. «Птица», «карла», «демонъ», карикатура, призракъ, что-то фантастическое, только не человѣкъ или, по крайней мѣрѣ, не совсѣмъ человѣкъ.

«Вотъ до какой степени *Гоголь для меня не человѣкъ*, что я, который въ молодости ужасно боялся мертвецовъ, не могъ произвести въ себѣ этого чувства во всю послѣднюю ночь»,—т. е. чувства естественнаго страха передъ мертвымъ тѣломъ,—это пишетъ С. Т. Аксаковъ, одинъ изъ ближайшихъ друзей Гоголя, тотчасъ послѣ смерти его. Живой Гоголь для Аксакова—«не человѣкъ», мертвый—не мертвецъ. Живой для него таинственнѣе, призрачнѣе, чѣмъ умершій.

И чѣмъ ближе подходятъ къ нему люди, тѣмъ сильнѣе чувствуютъ въ немъ это страшно далекое, чуждое, удивительное, къ чему нельзя привыкнуть, и что въ иныя мгновенія внушаетъ самымъ близкимъ друзьямъ его непонятную враждебность, смѣшанную со страхомъ и отвращеніемъ.

Погодинъ съ дружескою откровенностью называетъ Гоголя «отвратительнѣйшимъ существомъ».—«Вообще въ немъ было что-то отталкивающее»,—замѣчаетъ Сергѣй Аксаковъ.—«*Я не знаю*,—заключаетъ онъ по этому поводу,—*любилъ ли кто-нибудь Гоголя исключительно, какъ человѣка. Я думаю—нѣтъ; да это и невозможно*». Шевыревъ, тоже старый другъ и даже отчасти ученикъ его, видитъ въ немъ «неряшество душевное, происходящее отъ неограниченнаго самолюбія».

Одни обвиняютъ его въ «ханжествѣ», другіе признаются, что считаютъ его «кандидатомъ въ святые отшельники или... въ домъ умалишенныхъ» и чуть не въ

присутствіи «друга» и «учителя» разсуждаютъ объ его «сумасшествіи» и о «плутовствѣ въ его сумасшествіи».

Во всѣхъ этихъ «дружескихъ» отзывахъ какая-то безпричинная жестокость. Любящіе его вдругъ начинаютъ ненавидѣть, сами не зная за что, стараясь объяснить эту ненависть личными пороками Гоголя, но едва ли справедливо: вѣдь несмотря на эти пороки, тѣ же самые люди, которые называютъ его плутомъ и сумасшедшимъ, въ другія минуты съ такою же искренностью считаютъ его пророкомъ, учителемъ, даже прямо «святымъ» и «мученикомъ». С. Т. Аксаковъ, который писалъ въ 1847 году при жизни его: «я вижу въ Гоголѣ добычу сатанинской гордости»,—пишетъ черезъ пять лѣтъ послѣ смерти его: «я признаю Гоголя святымъ; это—истинный мученикъ христіанства». Въ сущности же для Аксакова такъ и осталось навсегда неразъясненнымъ, что такое Гоголь—сумасшедшій или мученикъ, плутъ или святой.

Подобныя противорѣчія въ отзывахъ неразрѣшимы, если не предположить, что они зависятъ отъ противорѣчія въ самомъ Гоголѣ: «два начала», два существа въ немъ; наблюдателю является то одно изъ нихъ, то другое, сообразно съ точкою зрѣнія, на которой онъ стоитъ, и съ мѣркою, которою онъ мѣритъ.

Послѣдній годъ своего пребыванія въ Нѣжинскомъ лицеѣ Гоголь посвятилъ «глубокому обдумыванію будущей должности и новаго бытія въ дѣятельномъ мірѣ»; онъ далъ себѣ слово, что всѣ его «силы будутъ порываться на то, чтобы означить жизнь однимъ благодѣяніемъ, одной пользою отечества».—«Мысль о службѣ меня никогда не оставляла,—вспоминаетъ онъ въ концѣ жизни, въ «Авторской исповѣди».—Я примирился и съ писательствомъ своимъ только тогда, когда почувствовалъ, что на этомъ поприщѣ могу также служить землѣ своей. Мнѣ всегда казалось, что въ жизни моей мнѣ предстоитъ какое-то большое самопожертвованіе».

Жизнь и смерть Гоголя свидѣтельствуютъ о томъ, какая страшная искренность была въ этой дѣтской мечтѣ его. И вотъ, однако, въ это же самое время, среди глубокаго обдумыванія «новаго бытія», уже стремясь въ Петербургъ на великое служеніе, онъ пишетъ туда же о

другой столь же пламенной и завѣтной мечтѣ своей—о модномъ фракѣ и панталонахъ. «Напиши, пожалуйста— проситъ онъ своего петербургскаго пріятеля,—какія модныя матеріи у васъ на жилеты, на панталоны... Какой то у васъ модный цвѣтъ на фраки? Мнѣ очень хотѣлось бы себѣ сдѣлать синій съ металлическими пуговицами». Знаменитый фракъ Чичикова «наваринскаго пламени съ дымомъ» не родственъ ли этому синему фраку юношескихъ мечтаній Гоголя?

По выпускѣ изъ лицея онъ прежде всѣхъ своихъ товарищей одѣлся въ партикулярное платье. «Какъ теперь, вижу его въ свѣтло-коричневомъ сюртукѣ,—разсказываетъ очевидецъ,—котораго полы подбиты были какою-то красною матеріей въ большихъ клѣткахъ. Такая подкладка считалась тогда nec plus ultra молодого щегольства, и Гоголь, идучи по гимназіи, безпрестанно обѣими руками, какъ будто не нарочно, раскидывалъ полы сюртука, чтобы показать подкладку».

Это, конечно, ребячество, но оно останется въ немъ надолго, можетъ быть навсегда. Въ Петербургѣ, поступивъ въ департаментъ, онъ вскорѣ началъ упрекать себя за то, что «осмѣлился откинуть божественные помыслы»,— т. е. объ истинной «службѣ», служеніи землѣ своей, о самоотверженномъ подвигѣ. И тутъ же, среди благородныхъ самообличеній, сообщаетъ провинціальному другу, какъ важное петербургское извѣстіе: «галстуковъ черныхъ не носятъ; вмѣсто нихъ употребляютъ синіе». Это уже какъ-будто изъ письма Хлестакова; такъ и ждешь продолженія: «прощай, душа Тряпичкинъ. Скучно, братъ, такъ жить... Вижу, точно надо чѣмъ-нибудь высокимъ заняться».

Въ заботѣ человѣка объ одеждѣ сказывается любовь и уваженіе къ своему тѣлу. Байронъ и Пушкинъ хорошо одѣвались; у нихъ выходило это такъ же просто и естественно, какъ и то, что они хорошо писали: во внѣшнемъ изяществѣ невольно выражались соотвѣтствіе, гармонія между внѣшнимъ и внутреннимъ. Въ древней латеранской статуѣ Софокла складки одежды кажутся столь же гармоническими, какъ и стихи его трагедій.

У Гоголя даже въ этой мелочи, въ неумѣніи одѣ-

ваться, обнаруживается основная черта всей его личности—дисгармонія, противорѣчіе. Щегольство дурного вкуса. «Одежда его,—говоритъ очевидецъ,—представляла рѣзкую противоположность щегольства и неряшества». Зимою 1830 г., когда онъ узналъ, какой модный цвѣтъ фраковъ и галстуковъ, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ до такой степени обносился, что «нижняго бѣлья у него не было ни одной штуки», по собственному признанію. Однажды, несмотря на свою крайнюю зябкость, всю зиму, «отхваталъ въ лѣтней шинели». Эти подробности, какъ будто заимствованы изъ жизнеописанія Хлестакова. Но, кто знаетъ? Не внушила ли Гоголю одного изъ глубочайшихъ, геніальнѣйшихъ его созданій «Шинели» эта именно хлестаковская, подбитая вѣтромъ, шинель?

Въ Петербургѣ сблизился онъ съ Пушкинымъ. Дружба эта оставила на всей жизни Гоголя неизгладимый слѣдъ. Онъ благоговѣлъ передъ Пушкинымъ. «Тайный трепетъ невкушаемаго на землѣ удовольствія обнималъ мою душу... Ничего не предпринималъ я безъ его совѣта».—«О, Пушкинъ, Пушкинъ! вспомнитъ онъ впослѣдствіи, какой прекрасный сонъ удалось мнѣ видѣть въ жизни». Но въ тогдашнихъ письмахъ своихъ хвастаетъ «не этимъ прекраснымъ сномъ», а тѣмъ, что книга его понравилась здѣсь всѣмъ, начиная съ государыни, и что государыня приказала ему читать въ «находящемся въ ея вѣдѣніи пансіонѣ благородныхъ дѣвицъ». «Квартира моя на пятомъ этажѣ; это здѣсь не значитъ ничего: самъ государь занимаетъ комнаты не ниже моихъ; напротивъ вверху гораздо чище и здоровѣе воздухъ». Въ дѣйствительности, онъ въ это время, какъ самъ жалуется по другому поводу, «живетъ на чердакѣ». Но хотя, молъ, и чердакъ, а на одномъ уровнѣ съ покоями Зимняго дворца. И это безъ малѣйшей ироніи, съ дѣтскою искренностью. «Есть во мнѣ что то хлестаковское», опять невольно вспоминается признаніе Гоголя.

Отсутствіе нравственной выдержки, цѣльности, внутренняя неустойчивость, неравновѣсіе ставятъ его въ самыя нелѣпыя и смѣшныя, унизительныя положенія, дѣлаютъ «комическимъ» или, вѣрнѣе, траги-комическимъ лицомъ, собственною карикатурою, правда, карикатурою исполин-

скою, ибо въ самомъ ничтожествѣ сохраняетъ онъ величіе своихъ «первозданныхъ элементовъ».

Такова исторія съ его профессорствомъ. «Онъ смотрѣлъ на науку, какъ на средство для составленія карьеры»—замѣчаетъ біографъ. По выраженію самого Гоголя—онъ «отжилилъ каѳедру». Пріятелю Максимовичу, тоже будущему профессору, совѣтуетъ «работать съ плеча, что придется», и съ истинно хлестаковскою легкостью рѣшаетъ «хватить среднюю исторію томиковъ въ восемь или девять, если Богъ поможетъ». И. С. Тургеневъ, одинъ изъ слушателей Гоголя, увѣряетъ, будто бы всѣ студенты были убѣждены, что онъ «ничего не смыслитъ въ исторіи». Лекціи начиналъ онъ фразами въ родѣ слѣдующей: «Азія была какимъ-то народовержущимъ вулканомъ». Скучалъ самъ и видѣлъ, что всѣмъ скучно. «Я читаю одинъ... Никто меня не слушаетъ! Хоть бы одно студенческое существо меня понимало». На экзаменъ пришелъ съ головою, окутанною косынками, предоставилъ экзаменовать слушателей декану и ассистентамъ, а самъ молчалъ все время.—«Боится, что Шульгинъ (другой профессоръ) собьетъ его самого, такъ и притворяется, будто рта разинуть не можетъ»; объясняли студенты.—«Непризнанный взошелъ я на каѳедру и непризнанный схожу съ нея!»—съ торжественностью заявляетъ онъ врагамъ своимъ, а друзьямъ—съ цинической откровенностью: «я расплевался съ университетомъ». И въ самомъ дѣлѣ, въ этой жалкой и смѣшной фигурѣ университетскаго Акакія Акакіевича съ подвязанной щекою, кто могъ бы признать великаго учителя, обладавшаго, несмотря на недостатокъ свѣдѣній, геніальными историческими прозрѣніями?

Противорѣчіе—и въ самыхъ простыхъ, кровныхъ чувствахъ, напримѣръ, въ любви къ матери.

Любилъ ли Гоголь мать? Иногда его отношеніе къ ней кажется безсердечнымъ. Она сама нуждается, а онъ беретъ у нея деньги и тратитъ «на франтовство, на разные фраки, сюртучки, галстуки, подтяжки, платочки». Деньги, полученныя отъ матери для передачи въ Опекунскій совѣтъ, оставляетъ себѣ, безъ ея вѣдома, и тратитъ на нелѣпую заграничную поѣздку, оправдываясь мнимою

болѣзнью и страстью, отъ которой будто бы ему нужно бѣжать изъ Петербурга. Впослѣдствіи самъ называетъ этотъ поступокъ «безразсуднымъ»—выраженіе, кажется, слишкомъ снисходительное. «Чтобы *отомстить* вамъ и *разсердить* васъ, я написалъ это», пишетъ онъ матери по другому поводу.

Такъ—съ одной стороны; а съ другой—стоитъ вспомнить, какъ въ самыя страшныя минуты жизни обращается онъ къ матери съ просьбой помолиться за него и вѣритъ въ чудо молитвы, какъ въ свою послѣднюю святыню и спасеніе,—чтобы почувствовать, чѣмъ для него была мать, и чтобы воздержаться отъ легкихъ приговоровъ. Нѣкоторыя изъ его обращеній къ матери напоминаютъ ужасный, душу раздирающій вопль, которымъ кончаются «Записки сумасшедшаго»: «матушка, спаси твоего бѣднаго сына!.. Посмотри, какъ мучатъ они его!.. Ему нѣтъ мѣста на свѣтѣ! его гонятъ!.. Матушка, пожалѣй о своемъ бѣдномъ дитяткѣ».

Одинъ изъ самыхъ строгихъ судей Гоголя сознается, что не могъ бы отрицать въ немъ «*безпримѣрной доброты*» (Отзывъ Іордана у Шенрока въ «Матеріалахъ», III, стр. 221). Эта простая человѣческая доброта, способность простой и нѣжной любви сказались въ той самоотверженности, съ которою онъ, самъ больной, цѣлые дни и ночи напролетъ ухаживалъ въ Римѣ за своимъ умирающимъ другомъ, молодымъ графомъ Віельгорскимъ. На вопросъ Аксакова, любилъ ли кто-нибудь Гоголя «исключительно, какъ человѣка»,—сумѣла бы отвѣтить мать его и притомъ такъ, что Аксакову сдѣлалось бы стыдно за свой вопросъ. И не только мать,—но и А. О. Смирнова, чужая Гоголю, но любившая его, какъ родного, и другія «женымуроносицы» этого «мученика».

Какая-то странная безчувственность и вмѣстѣ съ тѣмъ чрезмѣрная, почти безумная чувствительность. Именно въ то время, когда въ немъ все наиболѣе кипитъ, пожирается внутреннимъ огнемъ, онъ кажется снаружи, по собственному выраженію, наиболѣе «деревяннымъ, оболваненнымъ, черствымъ и сухимъ».—«У васъ, въ вашихъ мысляхъ, я остался съ черствою физіономіей, съ скучнымъ выраженіемъ лица».—«Если вамъ нуженъ теперь болванъ для

того, чтобы надѣвать на него вашу шляпку или чепчикъ, то я весь къ вашимъ услугамъ». Въ обществѣ онъ всегда выглядывалъ какимъ-то «букою».—«Il ma paru gauche, timide et triste»,—вотъ первое впечатлѣніе Смирновой. И потомъ, когда уже подъ внѣшней черствою корою открывается внутренній міръ его, истинный адъ, и заглянувшій въ этотъ адъ готовъ жалѣть и любить,—въ лицѣ Гоголя вдругъ мелькаетъ опять что-то совсѣмъ неожиданное, противорѣчивое, что-то беззаботное, «хохлацкое и плутоватое», выраженіе зоркой птицы, «внимательно-задумчиваго аиста», какъ-будто онъ только съ любопытствомъ наблюдаетъ со стороны за тѣмъ, что въ немъ и въ другихъ происходитъ, какъ-будто онъ къ себѣ еще равнодушнѣе, еще безчувственнѣе, чѣмъ къ другимъ, такъ что въ концѣ концовъ сострадающій остается въ недоумѣніи.

Противорѣчіе—и въ языкѣ его. Съ одной стороны, безграничная власть надъ языкомъ: не онъ ли расплавилъ алмазно-твердый стихъ Пушкина и перелилъ его въ новыя формы? Съ другой—какая-то дѣтская безпомощность, неумѣлость, косноязычіе.

«Боюсь нагрѣшить противъ языка», это вѣчный страхъ его. За границей онъ такъ отвыкъ отъ русской рѣчи, что самыя простыя выраженія затрудняли его. «Слогъ и языкъ мой у меня до сихъ поръ въ такомъ перяшествѣ, какъ ни у кого даже изъ дурныхъ писателей, такъ что надо мною имѣетъ право посмѣяться едва начинающій школьникъ». — «Возьмешься за перо—находитъ столбнякъ».—«Перо въ рукахъ моихъ, какъ деревянная колода, между тѣмъ какъ мысли мои состоятъ изъ вихря».

Величайшій реализмъ, мѣткость, точность слова: какъ-будто оно не описываетъ, не изображаетъ предметъ, а само становится предметомъ, новымъ явленіемъ, новою реальностью. И рядомъ съ этимъ—фантастическая призрачность, неимовѣрныя преувеличенія, гиперболы, исполинскій «громоздъ»: «дико, громадно все,—нечаянно опредѣляетъ онъ себя въ другомъ,—этотъ громоздъ служитъ на то, чтобы неестественною силою оживить предметъ, такъ что, кажется, какъ бы тысячью глазами глядитъ онъ».

Самое любовное проникновеніе къ дѣйствительности

«ты изумишься,—пишетъ онъ одному пріятелю въ разгарѣ своего мистицизма,—откуда взялся во мнѣ такой положительный и обстоятельный человѣкъ...—Я родился быть хозяиномъ».—Когда читаешь подробнѣйшія наставленія Гоголя о полевыхъ работахъ, садѣ, огородѣ, о томъ, какъ сажать овощи, какъ поливать ихъ и ухаживать за ними («особенно позаботьтесь, чтобъ было лучше для цвѣтной капусты, артишоковъ и брунколей, которые я очень люблю»), то чувствуешь въ этой, какъ-будто, самой прозаической—чичиковской хозяйственности не менѣе, чѣмъ въ поэтической любви его къ Италіи, къ древности, одинъ изъ «первозданныхъ элементовъ», одно изъ двухъ мистическихъ началъ его природы—начало земли, «матери сырой земли».—«Умъ мой всегда былъ наклоненъ къ существенности и къ пользѣ болѣе осязательной», подводитъ онъ итогъ своей жизни. «Жизнь я преслѣдовалъ въ ея дѣйствительности, а не въ мечтахъ воображенія».—Все это опять-таки съ одной стороны, а съ другой: «о, какъ отвратительна дѣйствительность! Что она противъ мечты!» — «Изъ-подъ самыхъ облаковъ, да прямо въ грязь!»

Такъ чрезъ всю жизнь его, какъ чрезъ великолѣпное зданіе, построенное изъ твердаго камня, но съ какимъ-то нарушеніемъ основныхъ законовъ земной механики, земного равновѣсія, проходитъ одна длинная, сверху донизу, сначала едва замѣтная, тонкая, какъ волосокъ, но постепенно расширяющаяся и, наконецъ, бездонно зіяющая трещина.

## III.

НАРУШЕНІЕ равновѣсія, которое сказывается во всемъ духовномъ составѣ его, отъ самаго малаго до самаго великаго—отъ щегольства безвкусными галстуками и жилетами до злоупотребленія гиперболами, отъ хлестаковскихъ преувеличеній до исполинскихъ загробныхъ страшилищъ,—это же самое нарушеніе равновѣсія, эта трещина сказывается и въ его тѣлесномъ составѣ, въ его болѣзни.

Что такое болѣзнь Гоголя? Въ какомъ отношеніи на-

ходится она къ тому особому душевному состоянію, которое, повидимому, неразрывно связано съ нею, къ такъ называемому «мистицизму» Гоголя? «Мистицизмъ» ли отъ болѣзни или болѣзнь отъ «мистицизма»? Кажется, и то, и другое предположенія одинаково невѣрны.

«Мистицизмъ»—болѣзнь духа и болѣзнь тѣла вовсе не находятся во взаимной причинной связи: обѣ онѣ суть только слѣдствія какой-то одной, болѣе глубокой, первой причины, чего-то, что за тѣломъ и духомъ, какого-то первозданнаго несоотвѣтствія, несогласія, опять-таки *неравновѣсія* между тѣломъ и духомъ.

Трудно рѣшить, когда собственно началась болѣзнь Гоголя. Кажется, онъ родился съ нею точно такъ же, какъ Пушкинъ со своимъ непобѣдимымъ здоровьемъ.

«Гоголь былъ болѣзненный ребенокъ,—вспоминаетъ школьный товарищъ его, А. С. Данилевскій.—Лицо его было какое-то прозрачное. Онъ сильно страдалъ отъ золотухи; изъ ушей у него текло...»—Двадцати четырехъ лѣтъ жалуется Гоголь на ощущеніе «дряхлости»: «скудельный составъ мой часто одолѣваемъ недугомъ и крайне дряхлѣетъ». Можетъ быть, въ дѣтствѣ и юности причина болѣзни была по преимуществу физическая, но съ годами, несмотря на часто повторяющіеся припадки, организмъ крѣпнетъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, обнаруживается, что причина болѣзни отнюдь *не только* физическая, что особое состояніе духа, ежели не производитъ болѣзнь тѣла, то во всякомъ случаѣ предшествуетъ ей. Поверхностнымъ наблюдателямъ кажется даже, что Гоголь—мнимый больной, что онъ воображаетъ себя или притворяется больнымъ. «Онъ считалъ себя неизлѣчимо-больнымъ и готовъ былъ совѣтоваться со всѣми докторами, хотя по наружности казался свѣжимъ и здоровымъ»,—замѣчаетъ біографъ (*Шенрокъ II, 117*).—«Онъ удивилъ меня тѣмъ,—разсказываетъ С. Т. Аксаковъ,—что началъ жаловаться на свои болѣзни и сказалъ даже, что боленъ неизлѣчимо. Смотря на него изумленными и недовѣрчивыми глазами, потому что онъ казался здоровымъ, я спросилъ его: «Да чѣмъ же вы больны?» Онъ отвѣчалъ неопредѣленно и сказалъ, «что причина болѣзни его находится въ кишкахъ».—Изъ Рима пишутъ осенью 1840 года: «Гоголь

ужасно мнителенъ... Онъ ничѣмъ не былъ занятъ, какъ только своимъ желудкомъ, а, между тѣмъ, никто изъ насъ не могъ съѣсть столько макаронъ, сколько онъ ихъ отпускалъ иной разъ».—Гоголь вообще любилъ поѣсть: бѣсъ чревоугодія искушалъ его до конца жизни; знакомая ему съ дѣтства малороссійская поэзія лакомства отразилась и въ ночныхъ закускахъ «Старосвѣтскихъ помѣщиковъ», и въ сказочныхъ галушкахъ, которыя сами летятъ въ ротъ, и въ не менѣе сказочныхъ кулебякахъ Петра Петровича Пѣтуха. —« Онъ разсказалъ мнѣ,—пишетъ поэтъ Языковъ изъ Парижа, — о странностяхъ своей, вѣроятно мнимой, болѣзни: въ немъ же находятся зародыши всѣхъ возможныхъ болѣзней; также и объ особенномъ устройствѣ головы своей и неестественности положенія желудка. Его будто осматривали и ощупывали въ Парижѣ знаменитые врачи и нашли, что *желудокъ его вверхъ ногами*».

За нѣсколько недѣль до смерти, Григорій Данилевскій нашелъ его цвѣтущимъ, полнымъ силъ и здоровья. На основаніи подобныхъ отзывовъ можно бы придти къ выводу, что Гоголь кривляется и морочитъ друзей своихъ. Но это не такъ: болѣзнь его, несмотря на свою кажущуюся фантастичность, все-таки вполнѣ реальна—вѣдь умеръ же онъ отъ нея. Если въ значительной мѣрѣ онъ боленъ отъ мнительности, то и наоборотъ, можетъ быть, даже еще въ большей мѣрѣ—мнителенъ отъ болѣзни.

Вотъ какъ онъ самъ описываетъ обыкновенный ходъ своихъ припадковъ. Среди совершеннаго здоровья и душевной ясности, какъ-будто даже отъ избытка, отъ чрезмѣрности этого здоровья, этой грозовой силы жизни, рождается сначала смутное и, повидимому, безпричинное, неудержимо растущее возбужденіе; потомъ какой-то внезапный страхъ: словно крикъ Пана, страшный зовъ въ тишинѣ безоблачнаго полдня. Потомъ болѣзненная тоска, которой нѣтъ описанія.—«Я былъ приведенъ въ такое состояніе, что не зналъ рѣшительно, куда дѣть себя, къ чему прислониться. Ни двухъ минутъ я не могъ оставаться въ покойномъ положеніи, ни на постели, ни на стулѣ, ни на ногахъ. О, это было ужасно...»—«Я почувствовалъ то подступившее къ сердцу волненіе, которое всякій образъ, пролетавшій въ мысляхъ, превращало въ испо-

лина, всякое незначительное пріятное чувство превращало въ такую страшную радость, какую не въ силахъ вынести природа человѣка, и всякое сумрачное чувство претворяло въ печаль, такую мучительную печаль, и потомъ слѣдовали обмороки, наконецъ, совершенно сомнамбулическое состояніе».—«У меня все разстроено внутри,—признается онъ въ 1849 г., года за три до смерти.—Я, напримѣръ, увижу, что кто-нибудь споткнулся; тотчасъ же воображеніе за это ухватится, начнетъ развивать—и все въ самыхъ страшныхъ призракахъ. Они до того меня мучатъ, что не даютъ мнѣ спать и совершенно истощаютъ мои силы».

Итакъ, первое сотрясеніе, нарушеніе равновѣсія происходитъ не въ душѣ и не въ тѣлѣ, а гдѣ-то глубже, въ самой глубинѣ существа,—не тамъ ли, гдѣ душа и тѣло, еще не два, а одно? Какое-то разногласіе, разладъ происходятъ въ первозданномъ ладѣ, согласіи души и тѣла. И эта болѣзненная зыбь, распространяясь, черезъ душу захватываетъ тѣло и оттуда, въ обратномъ движеніи, отражается снова въ душѣ и все растетъ, какъ волна, которая въ двойномъ разбѣгѣ своемъ ударяется то въ одну, то въ другую преграду. Внезапные страхи сливаются въ одинъ длительный «паническій» ужасъ, отъ котораго одно спасеніе—бѣжать съ того мѣста, гдѣ впервые послышался страшный «зовъ», «голосъ Пана».

И Гоголь дѣйствительно бѣжитъ: всѣ его безконечныя скитанія не что иное, какъ бѣгства отъ себя самого. Бѣжитъ изъ Петербурга за границу, самъ не помня, что дѣлаетъ, почти укравъ у матери деньги, въ первый разъ не надолго, затѣмъ во второй, послѣ представленія «Ревизора» — уже на много лѣтъ. Но и тамъ, на чужбинѣ, не находя себѣ покоя, бѣгаетъ изъ одного конца Европы въ другой, изъ Европы въ Африку, въ Азію;—отъ Барцелоны до Іерусалима, отъ Неаполя до Камчатки, по крайней мѣрѣ, въ мечтахъ своихъ: «съ какою бы радостью я сдѣлался фельдъегеремъ, курьеромъ... даже на русскую перекладную и отважился бы даже въ Камчатку,—чѣмъ дальше, тѣмъ лучше... Мнѣ бы дорога теперь, да дорога въ дождь, въ слякоть, черезъ лѣса, черезъ степи, на край свѣта!.. Клянусь, я бы былъ здоровъ!»

Но только что онъ останавливается, внутренняя тревога пробуждается вновь, и съ еще бо́льшею силою, еще явственнѣе слышится таинственный «зовъ».—«Душа изнываетъ вся отъ страшной хандры, которую приноситъ болѣзнь, бьется съ ней и выбивается изъ силъ биться...»—«Тяжело, тяжело, иногда такъ приходится тяжело, что, хоть просто, повѣситься...»—«Тягостнѣе всего безпокойство духа, съ которымъ труднѣе всего воевать, потому что это сраженіе рѣшительно на воздухѣ. Изволь управлять воздушнымъ шаромъ, который мчитъ первымъ стремленіемъ вѣтра! Это не то, что на землѣ, гдѣ есть колеса и весла».

Здѣсь самое опредѣленное физическое ощущеніе отражаетъ, такъ сказать, метафизическую причину болѣзни: нарушеніе земного равновѣсія, законы земной механики, отсутствіе точки опоры, головокружительный полетъ надъ бездною.

Такой же вѣщій символизмъ и въ томъ ощущеніи зябкости, которое преслѣдуетъ его цѣлые годы: точно это не простой ознобъ, а вѣяніе какого-то нездѣшняго холода.—«Я зябну и зябну, и зябкость увеличивается чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе... Существованіе мое какъ-то странно. Я долженъ бѣгать и не сидѣть на мѣстѣ, чтобы согрѣться. Едва успѣю согрѣться, какъ уже вновь остываю, а между тѣмъ бѣгать становится труднѣе и труднѣе потому, что начинаютъ пухнуть ноги, или лучше, жилы на ногахъ».—«Малѣйшій холодъ на меня ощетинивается бурею».—«Я истаеваю не по днямъ, а по часамъ... Вы бы ужаснулись, меня увидѣвъ...»—«У меня изсушеніе всего тѣла и цвѣтъ мертвечины...»—«Я мало чѣмъ лучше скелета.—Дѣло доходило до того, что лицо сдѣлалось зеленѣй мѣди, руки почернѣли, превратившись въ ледъ, такъ что прикосновеніе ихъ ко мнѣ самому было страшно и, при 18 градусахъ тепла въ комнатѣ, я не могъ ничѣмъ согрѣться».

Не напоминаетъ ли это замерзающаго Кая въ чертогахъ Снѣжной Королевы, у котораго «лицо посинѣло, почти почернѣло отъ холода», и Данте, который съ тѣхъ поръ, какъ увидѣлъ грѣшниковъ, замерзшихъ въ вѣчныхъ льдахъ, ничѣмъ уже не могъ согрѣться?

Въ мнительности своей, доходящей до безумія, Гоголь мечется между надеждой на докторовъ и надеждой на чудо, между лѣкарствами и молитвами. «Наше выздоровленіе въ рукахъ Божіихъ, а не въ рукахъ докторовъ».— «Молитесь обо мнѣ—отъ врачей я уже не жду никакой помощи».—«Чувствую, что больше всего мнѣ слѣдуетъ надѣяться на Святыя Мѣста и поклоненіе Гробу Господню, чѣмъ на докторовъ и лѣченіе». И тотчасъ обращается снова къ докторамъ; они его осматриваютъ, ощупываютъ, выстукиваютъ, выслушиваютъ, ничего не находятъ, и ему кажется, что они недостаточно его осмотрѣли; не вѣря одному, бѣжитъ онъ къ другому; объявляетъ, наконецъ, латинское словечко, отъ котораго, будто бы, все зависитъ: «у меня поражены нервы въ желудочной области, такъ называемой системѣ *nervoso fascoloso*». — Изъ одной лѣчебницы въ другую, изъ Берлина въ Дрезденъ, изъ Дрездена въ Карлсбадъ, изъ Карлсбада въ Греффенбергъ.—«Я, какъ во снѣ, среди завертываній въ мокрыя простыни, сажаній въ холодныя ванны, обтираній, обливаній и бѣганій какихъ-то судорожныхъ, дабы согрѣться. Я слышу одно только прикосновеніе къ себѣ холодной воды и ничего другого, кажется, и не слышу, и не знаю». Но и отсюда, изъ-подъ брызжущихъ кранновъ, изъ-подъ мокрыхъ простынь опять отчаянный вопль: «отправьте молебенъ!.. Молитесь, молитесь обо мнѣ!.. Не переставайте обо мнѣ молиться!»

И эта агонія длится цѣлые годы, десятки лѣтъ. Гоголь какъ будто и не жилъ вовсе, а всю жизнь умиралъ.

«И ни души не было около меня въ продолженіе самыхъ трудныхъ минутъ, тогда какъ всякая душа человѣческая была бы подаркомъ», вспоминаетъ онъ объ одномъ изъ своихъ припадковъ. Въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть, всего ужаснѣе въ болѣзни Гоголя—это его совершенное одиночество. Не говоря уже о другихъ, даже такой человѣкъ, какъ Пушкинъ, не понялъ бы нравственной причины его болѣзни. «Великій меланхоликъ», опредѣлилъ онъ Гоголя и ничего больше не могъ бы прибавить. Но откуда эта «меланхолія», ежели не только отъ положенія желудка «вверхъ ногами» и отъ *nervo fascoloso*. Пушкинъ геніальнымъ чутьемъ своимъ, вѣроятно, понялъ бы, что

*не только;* но откуда и къ чему она, и что значитъ — это осталось бы для Пушкина такою же загадкою, какъ для всѣхъ прочихъ друзей Гоголя, напримѣръ; московскихъ славянофиловъ, въ родѣ Шевырева и Аксакова, несмотря на весь ихъ умъ и талантъ, все-таки, отчасти, нравственныхъ Собакевичей, которымъ казалось иногда, что Гоголь ничѣмъ особеннымъ не боленъ, а просто кривляется, добрыхъ людей морочитъ. Бѣда его была въ томъ, что онъ первый заболѣлъ новою, никому на Руси до тѣхъ поръ неизвѣстною, страшною болѣзнью, слишкомъ намъ теперь, послѣ Л. Толстого и Достоевскаго, знакомою,—болѣзнью нашего религіознаго *раздвоенія*: «это раздвоеніе всю жизнь во мнѣ было», говоритъ Достоевскій: *«я соединилъ въ себѣ двѣ природы»*, говоритъ Гоголь, опредѣляя болѣзнь, которую въ то время не только лѣчить, но и назвать не умѣли.

Онъ сознавалъ безнадежность своего одиночества. «Я почитаюсь загадкою для всѣхъ, никто не разгадалъ меня совершенно», пишетъ онъ матери въ девятнадцать лѣтъ. И впослѣдствіи, уже въ зрѣломъ возрастѣ, одному изъ друзей своихъ: «души моей никто не можетъ знать».— По словамъ товарища, жившаго съ нимъ нѣсколько времени въ Петербургѣ, «не было человѣка скрытнѣе Гоголя... Онъ былъ молчаливъ въ высшей степени».

Онъ былъ скрытенъ не потому, что не хотѣлъ, а потому, что не могъ открыть то, что въ немъ происходило, потому что всякая откровенность не привлекала къ нему, а еще болѣе отталкивала людей. «Что-жъ дѣлать? такъ ужъ видно на роду мнѣ написано быть скрытнымъ». — «Говорить откровенно о себѣ я никогда никакъ не могъ. Въ словахъ моихъ, равно какъ и въ сочиненіяхъ, существовала всегда страшная неточность. Почти всякимъ откровеннымъ словомъ своимъ я производилъ недоразумѣніе и всякій разъ раскаивался въ томъ, что раскрывалъ ротъ... Мнѣ недоставало такта и вѣрной середины въ словахъ». Именно той середины «между двумя началами», соразмѣрности, *равновѣсія*, которыя онъ такъ чувствовалъ въ Пушкинѣ.

Я слышалъ самъ, что мое душевное состояніе до того сдѣлалось странно, что ни одному человѣку въ мірѣ не

могъ бы я разсказать его понятно... Клянусь, бываютъ такъ трудны положенія, что ихъ можно уподобить только положенію того человѣка, который находится въ летаргическомъ снѣ, который видитъ самъ, какъ его погребаютъ живого, и не можетъ даже пошевельнуть пальцемъ и подать знака, что онъ живъ».

Все болѣе и болѣе погружаясь въ одиночество, онъ молчалъ, пока былъ въ силахъ молчать; когда же становилось ему слишкомъ страшно, то уже не говорилъ, а кричалъ «благимъ матомъ», звалъ на помощь, какъ утопающій: «найти бы хоть одну живую душу!..» — «И хотя бы одна душа подала голосъ!.. Хотя бы одна душа заговорила!.. Точно какъ бы вымерло все, какъ бы въ самомъ дѣлѣ обитаютъ въ Россіи не живыя, а какія-то мертвыя души».—«Соотечественники! страшно»...

Слава великаго писателя не нарушала этого одиночества. Съ двухъ противоположныхъ сторонъ простирались къ Гоголю одинаково пламенныя, но сомнительныя объятія: со стороны петербургскихъ западниковъ съ Бѣлинскимъ—и со стороны московскихъ славянофиловъ съ Аксаковымъ во главѣ. Каждая сторона надѣялась перетянуть къ себѣ Гоголя и воспользоваться имъ, какъ оружіемъ, противъ непріятельскаго стана: западники — противъ славянофиловъ, славянофилы—противъ западниковъ. И тѣ, и другіе видѣли въ немъ не его самого, а только себя; ни тѣмъ, ни другимъ не было никакого дѣла до того, чѣмъ онъ жилъ и отъ чего умиралъ. Одинаковы близки, одинаково чужды были ему обѣ стороны.

А между ними волновалась еще болѣе чуждая, уже совсѣмъ безликая толпа, такъ называемая «публика»; и оттуда къ нему доносились даже не человѣческіе голоса, а какіе-то стихійные шумы, что-то нечленораздѣльное.— «А что Гоголь? Опять написалъ что-нибудь смѣшное и неестественное?» — «Ревизору» смѣялись до дурноты, но говорили, что пьеса—«неестественный фарсъ».

Нѣчто )въ высшей степени искреннее, подлинное, своего рода крикъ сердца во всей его «святой простотѣ» выразился въ отзывѣ одной замоскворѣцкой дамы: «да, Гоголь всѣхъ смѣшилъ! Жалко! Употребить всю жизнь и такую краткую на то, чтобы служить обезьяною

публикѣ». — Это голосъ изъ толпы нелитературной; а вотъ голоса литераторовъ или, по крайней мѣрѣ, людей, прикосновенныхъ къ литературѣ: Владиміръ Панаевъ утверждалъ, что «Гоголю надо запретить писать, потому что отъ всѣхъ его сочиненій пахнетъ тѣмъ же запахомъ, какъ отъ лакея Лаврушки». Одни изъ критиковъ сокрушались, что Гоголь «не хочетъ возвыситься хоть на столько, чтобы не уступать Поль де-Коку», по мнѣнію другихъ, «*Мертвыя души*» не слѣдовало брать въ руки изъ опасенія замараться». — «Я обожаю чистоту, — заявляетъ Сенковскій,—ваши зловонныя картины поселяютъ во мнѣ отвращеніе». Критикъ «Русскаго Вѣстника» Н. А. Полевой, обращаясь къ «*Мертвымъ душамъ*», восклицаетъ: «Начнемъ съ содержанія—какая бѣдность!»— «Отъ Гоголя много ждали,—замѣчаетъ съ грустью критикъ «Сѣверной Пчелы», — но онъ разрѣшился *ничтожными Мертвыми душами*». — «Истинно-русскіе люди» кричали съ пѣной у рта, что Гоголь «врагъ Россіи».

Таковъ судъ «малыхъ сихъ»; не далеко ушли отъ нихъ и «великіе»; съ мнѣніемъ русскихъ Ѳерситовъ — Полевыхъ, Сенковскихъ, Булгариныхъ—почти совпадаетъ и мнѣніе Аполлона, вождя русскихъ музъ: «у Гоголя много таланта,—сказалъ однажды Николай I,—но я не прощаю ему выраженія и обороты слишкомъ грубые и низкіе». Конечно, графъ Орловъ только выразилъ тайную мысль, носившуюся въ самыхъ высшихъ кругахъ, когда осмѣлился замѣтить на повелѣніе Государя «заняться Гоголемъ»: «онъ еще молодъ и *ничего особеннаго не сдѣлалъ*». Спрашивается, что предстояло бы сдѣлать творцу «Ревизора» и «Мертвыхъ душъ», дабы графъ Орловъ согласился признать, что сдѣлано нѣчто «особенное?»

## IV.

ЕЖЕЛИ когда-нибудь Гоголь обманывалъ себя надеждою на то, что «хоть одна живая душа въ Россіи подастъ голосъ» на призывъ его, то надежда эта должна была окончательно исчезнуть послѣ появленія «*Переписки съ друзьями*».

Какъ бы кто ни судилъ объ этой книгѣ, несомнѣнно, что въ извѣстныхъ частяхъ ея выразилась подлинная человѣческая личность, живое лицо Гоголя — не то, чѣмъ желали бы его видѣть друзья или недруги, а то, чѣмъ онъ былъ въ дѣйствительности. Гоголь давно зналъ, что онъ одинъ; но тутъ только понялъ вдругъ всю глубину своего одиночества. Онъ ожидалъ, что его не поймутъ, но то, что случилось, превзошло всѣ его ожиданія: связь великаго писателя со временемъ, исторіей, обществомъ, государствомъ, народомъ оказалась вдругъ однимъ сплошнымъ недоразумѣніемъ; все разлетѣлось, лопнуло, какъ мыльный пузырь. Произошло нѣчто, въ самомъ дѣлѣ, единственное, ни съ чѣмъ не сравнимое, кажется, не только въ русской, но и во всемірной литературѣ. Это не провалъ литературный: не самъ онъ провалился, а то, на чемъ онъ стоялъ, земля подъ нимъ провалилась, какъ во время землетрясенія. И онъ остался вдругъ уже не въ одиночествѣ, а въ какой-то страшной пустотѣ, въ какомъ-то безвоздушномъ пространствѣ.

«Да если бы вы обнаружили покушеніе на мою жизнь, и тогда бы я не болѣе возненавидѣлъ васъ, чѣмъ за эти позорныя строки», писалъ Бѣлинскій Гоголю по поводу «*Переписки съ друзьями*».—«Проповѣдникъ кнута, апостолъ невѣжества, поборникъ обскурантизма и мракобѣсія, панегиристъ татарскихъ нравовъ, что вы дѣлаете?» Христіанство Гоголя называетъ онъ «дьяволовымъ ученіемъ».—«Христа-то зачѣмъ вы примѣшали тутъ?»—«Или вы больны—и вамъ надо спѣшить лѣчиться, или... не смѣю досказать своей мысли» (это значитъ—или вы мерзавецъ).—«Гимнъ властямъ предержащимъ хорошо устраиваетъ земное положеніе набожнаго автора. Вотъ почему въ Петербургѣ распространился слухъ, будто вы написали эту книгу съ цѣлью попасть въ наставники къ сыну наслѣдника».

«Это такого рода обвиненія,—отвѣтилъ впослѣдствіи Гоголь Бѣлинскому,—которыхъ я бы не въ силахъ былъ взвести даже на отъявленнаго мерзавца». Но это то, именно, «обвиненіе» или, вѣрнѣе, *клевета*,—какъ это иначе назвать?—должна была показать Гоголю, что состояніе, въ которомъ писалось умирающимъ Бѣлинскимъ

знаменитое письмо, было невмѣняемымъ, болѣе похожимъ на подлинное сумасшествіе, чѣмъ предполагаемое сумасшествіе самого Гоголя.—«*Залаялъ собакою, завылъ шакаломъ, зажмурилъ глаза и весь отдался бѣшенству*», такъ выразился самъ Бѣлинскій о своемъ тогдашнемъ состояніи. Но въ этомъ звѣриномъ «лаѣ» и «воѣ» бѣсноватаго (вотъ, когда еще начались «Бѣсы» Достоевскаго!) была какая-то страшная человѣческая правда, искренность, которая заслуживала, требовала отвѣта или, по крайней мѣрѣ, «заклятія бѣсовъ». И Гоголю, казалось бы, слишкомъ легко было отвѣтить не только на то обвиненіе въ подломъ угодничествѣ передъ правительствомъ, на которое онъ и отвѣтилъ дѣйствительно въ «Авторской исповѣди», но и на всѣ остальныя обвиненія.

Онъ уже и началъ было отвѣтъ или «заклятіе»: «О, да внесутъ святыя силы миръ въ вашу страждущую душу!.. О, какъ сердце мое ноетъ за васъ въ эту минуту!.. И отчего у васъ такой духъ ненависти?»... Онъ указываетъ Бѣлинскому на его «отважную самонадѣянность», «пылкость невоздержаннаго рыцаря и юноши».—«Опомнитесь, куда вы зашли!.. Какое невѣжество!.. Нельзя, получа легкое журнальное образованіе, судить о такихъ предметахъ... Журнальныя занятія вывѣтриваютъ душу... Вспомните, что вы учились кое-какъ... Начните ученіе»...

Гоголь могъ бы также напомнить Бѣлинскому, какъ онъ, плюющій ему въ лицо, еще недавно чуть не на колѣняхъ со слезами, какъ провинившійся школьникъ, молилъ у него прощенія.—«Я изрыгнулъ хулу на ваши статьи (въ «Арабескахъ»),—писалъ Бѣлинскій Гоголю изъ Петербурга отъ 20 апрѣля 1842 года,—не понимая, что тѣмъ изрыгаю *хулу на Духа*. Онѣ были тогда для меня слишкомъ просты, а потому и неприступно высоки; притомъ же на мутномъ днѣ самолюбія безсознательно шевелилось желаніе блеснуть... Я опрометчивъ и способенъ вдаваться въ дикія нелѣпости... *Вы у насъ теперь одинъ*, и мое нравственное существованіе, моя любовь къ творчеству тѣсно связаны съ вашею судьбою; не будь васъ—и прощай для меня настоящее и будущее въ художественной жизни нашего отечества!...» (*Матер. Шенр.* IV, 918).

Да, Гоголь, казалось бы, могъ уничтожить Бѣлинскаго. Почему же онъ этого не сдѣлалъ? Почему разорвалъ уже набросанную черновую письма? Изъ жалости къ умирающему, изъ презрѣнія къ «бѣсноватому»?—Едва-ли.

Кажется, въ словахъ Бѣлинскаго, несмотря на всю ихъ слишкомъ очевидную «дикую нелѣпость», невмѣняемость, Гоголь смутно и болѣзненно почувствовалъ зерно какой-то почти невысказанной, но неотразимой, ужасной для него правоты. Въ чемъ именно заключалась эта правота, мы увидимъ впослѣдствіи. Во всякомъ случаѣ, Бѣлинскій достаточно любилъ Гоголя, чтобы имѣть право его ненавидѣть: тутъ око за око, зубъ за зубъ: ударъ, нанесенный «отступничествомъ» Гоголя Бѣлинскому, равенъ былъ удару, который онъ самъ наносилъ теперь своему кумиру.

Но уже безъ всякой любви, а, слѣдовательно, и безъ всякаго права на ненависть позднѣйшіе западники продолжали это оплеваніе Гоголя, какъ «послѣдняго изъ мерзавцевъ». Къ тому же Бѣлинскій дѣйствительно «мало учился»: въ письмѣ его—первобытное варварство тогдашней русской полемики. Но что сказать о европейски просвѣщенномъ Тургеневѣ, который не въ пылу борьбы, а много лѣтъ спустя, съ невозмутимымъ хладнокровіемъ утверждаетъ по поводу «Переписки съ друзьями»: «болѣе противной смѣси гордыни и подыскиванія, ханжества и тщеславія, *пророческаго и прихлебательскаго* тона въ литературѣ не существуетъ!» (Соч. Турген., посмертн. изд., т. I, 72). Что сказать о высокомѣріи Чернышевскаго, который осаживаетъ Гоголя такимъ простымъ и «убійственнымъ», будто-бы, окрикомъ: «Ты читалъ не тѣ книги, какія тебѣ нужно было читать!» Что сказать, наконецъ, объ олимпійскомъ спокойствіи современныхъ біографовъ, которые христіанскую трагедію Гоголя, этотъ, по ихъ мнѣнію, «больной бредъ изувѣра», «разъѣдавшую его нравственное существо гангрену» объясняютъ непониманіемъ слова «прогрессъ» и сожалѣютъ о томъ, что онъ «не нашелъ въ себѣ силы при счастливомъ руководительствѣ (кого—Бѣлинскаго или Аксакова, которые оба считали его не то «пророкомъ», не то «мерзавцемъ»?) остановиться на скромной задачѣ преслѣдованія сатирой

общественныхъ язвъ» (Всѣ эти мнѣнія высказаны г. Шенрокомъ въ его книгѣ *Матер. для біогр.* Г. IV стр. 6, 16, 107, 193).

Когда озираешь судьбу Гоголя въ русской литературѣ до нашихъ дней, то невольно вспоминается его собственное слово: *«тертъ презрѣнье отъ презрѣнныхъ»*.

Письмо Бѣлинскаго было только первою молніею той грозы, которая должна была разразиться надъ Гоголемъ: за молніей послѣдовалъ, какъ самъ онъ выразился, «вихрь недоразумѣній», въ которомъ уже все смѣшалось, всѣ враждебнѣйшія другъ другу стихіи слились въ одномъ яростномъ натискѣ.

«Какъ же вышло—спрашивалъ себя Гоголь съ недоумѣніемъ,—что на меня разсердились всѣ до единаго въ Россіи. Этого я не могу понять... Восточные, западные, нейтральные—всѣ»... Дошло до того, что въ торжествѣ надъ «провалившимся» Гоголемъ прогрессивный Бѣлинскій соединился съ ретроградным Н. Ф. Павловымъ, который въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ» доказывалъ съ изумительною, будто-бы, «ловкостью діалектики», что «самъ діаволъ напиталъ слова Гоголя духомъ неслыханной гордости». Въ то время, какъ распространялась молва о его желаніи пролѣзть посредствомъ «Переписки» въ воспитатели къ сыну наслѣдника, самъ наслѣдникъ, будущій Царь-Освободитель, выражалъ сочувствіе цензурѣ, которая оставила отъ книги только «оглодышъ». Между тѣмъ какъ западникъ Чаадаевъ видѣлъ «въ паденіи Гоголя слѣдствіе печальной ошибки славянофиловъ», сами славянофилы видѣли въ немъ слѣдствіе печальной ошибки западниковъ: «не вы ли, бѣглецъ родной земли, жили на западѣ и вдыхали въ себя его тлетворныя испаренія?..—писалъ Гоголю Конст. Аксаковъ.—Книгу вашу считаю полнымъ выраженіемъ всего зла, охватившаго васъ на западѣ. Вы имѣли дѣло съ западомъ, этимъ воплощеннымъ лгуномъ, и ложь его проникла въ васъ».

Ожесточеніе западниковъ до извѣстной степени понятно; но точка зрѣнія славянофиловъ представляется лишенною уже всякаго не только религіознаго, нравственнаго, общественнаго, но и простого здраваго смысла.

Вѣдь ежели не внутреннее ядро (ядра тогда еще никто не раскусилъ), то, по крайней мѣрѣ, внѣшняя оболочка «Переписки» была болѣе славянофильской, чѣмъ сами славянофилы. Чего же имъ недоставало? Почему въ одинъ голосъ съ «бѣсноватымъ» Бѣлинскимъ и они, точно взбѣсившись, завопили: «въ этомъ человѣкѣ бѣсъ!»

Что тутъ вообще дѣйствовали какія-то «бѣсы», въ томъ, кажется, не можетъ быть сомнѣнія; только вопросъ — въ комъ: въ заклинаемомъ или заклинателяхъ?

«Гордость—на эту уду поймалъ тебя злой духъ, принявшій видъ ангела свѣтла», предостерегаетъ Погодинъ.— «Все это ложь, дичь и нелѣпость, и, если будетъ напечатано, сдѣлаетъ Гоголя посмѣшищемъ всей Россіи», объявляетъ С. Т. Аксаковъ еще до выхода книги. «Вы грубо и жалко ошиблись,—пишетъ онъ самому Гоголю.— Вы совершенно сбились, запутались, противорѣчите сами себѣ безпрестанно и, думая служить небу и человѣку, оскорбляете и Бога, и человѣка».—«Вы *впали въ прелесть*... Молю Господа... да будетъ надъ вами благодать!»—заклинаетъ «бѣса» нѣкая Свербѣева, дама тоже славянофильскаго кружка.

Въ общей свалкѣ заушенъ былъ и ни въ чемъ неповинный другъ Пушкина, старикъ Плетневъ: за сочувствіе «Перепискѣ» объявили его «старымъ колпакомъ».

Тогда-то снова почувствовалъ Гоголь то отвращеніе къ самому, такъ сказать, вкусу и запаху славянофильства, которое онъ уже высказалъ однажды убійственно-мѣткимъ словомъ: «послѣ ихъ (славянофильскихъ) похвалъ только плюнешь на Россію».

Запѣвалою браннаго хора, С. Т. Аксаковымъ, найдена была окончательная, кажется, и до сей поры неотмѣненная формула «общественнаго мнѣнія» о христіанствѣ Гоголя. «религіозная восторженность убила великаго художника и даже сдѣлала его сумасшедшимъ». Мысль о сумасшествіи Гоголя понравилась всѣмъ и всѣхъ успокоила: это былъ самый простой и легкій выходъ изъ положенія русской мысли, все же нѣсколько затруднительнаго.

Гоголь—или сумасшедшій, или мертвецъ. Эту дилемму, поставленную еще Бѣлинскимъ, разрѣшили славянофилы, присоединивъ къ мысли о сумасшествіи Гоголя мысль о «*плутовствѣ въ сумасшествіи*»: «Гоголь точно помѣшался, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія,—пишетъ С. Т. Аксаковъ,—но въ самомъ помѣшательствѣ много плутовства. Сумасшедшіе бываютъ плуты и надуватели: это я видѣлъ не разъ, и помѣшательство ихъ дѣлается и жалко, и гадко».—«Надъ живымъ тѣломъ еще живущаго человѣка,—застоналъ, наконецъ, Гоголь въ отчаяніи, — производилась та страшная анатомія, отъ которой бросаетъ въ потъ даже и того, кто одаренъ сильнымъ сложеніемъ».

Старушка Н. Н. Шереметева, любившая Николая Васильевича въ простотѣ сердца, до такой степени была напугана всѣмъ этимъ славянофильскимъ жупеломъ, что бѣгала къ Иверской не разъ молиться за своего бѣднаго друга.

Петербургскіе либералы соперничали съ московскими консерваторами въ благонамѣренной свирѣпости. Одинъ изъ школьныхъ товарищей Гоголя въ Петербургѣ не принялъ его, когда послѣдній заѣхалъ къ нему по старой памяти вскорѣ по выходѣ «Переписки» въ 1848 году. Говорятъ, Гоголь, пораженный отказомъ, не выдержалъ и зарыдалъ тутъ же у двери. Случай этотъ впослѣдствіи разсказывался будто бы съ кафедры студентамъ, по всей вѣроятности, не безъ нравоучительной цѣли—показать молодому поколѣнію, какъ слѣдуетъ честнымъ людямъ поступать съ такими «мерзавцами», какъ авторъ «Переписки» (*Матер. Шенр.* VI, 556). Если это и легенда, то все-таки въ образѣ Гоголя, рыдающаго, какъ падшій ангелъ у вратъ потеряннаго рая, у запертой двери честнаго русскаго либерала, есть что то символическое, бросающее свѣтъ въ самую тайную глубь русской общественности. «Какъ много въ человѣкѣ безчеловѣчія!»—могъ бы еще разъ воскликнуть Гоголь по поводу всей этой либерально-консервативной травли,—какъ много скрыто свирѣпой грубости въ утонченной, образованной свѣтскости и, О Боже, даже въ такомъ человѣкѣ, котораго свѣтъ признаетъ благороднымъ и честнымъ».

Если собрать и оглянуть все вмѣстѣ, то зрѣлище пред-

ставляется единственное: Гоголь объявленъ «мерзавцемъ» за то, что пробирался въ воспитатели къ великимъ князьямъ посредствомъ «Переписки»; цензура рѣжетъ ее; свободолюбивый наслѣдникъ сочувствуетъ цензурѣ; «лучшіе друзья» распространяютъ и даже самому Гоголю сообщаютъ слухъ о томъ, что онъ сошелъ съ ума («Меня встрѣчали даже добрые знакомые твои вопросами:—скажите, пожалуйста, правда это, что Гоголь съ ума сошелъ?» пишетъ ему Шевыревъ); Бѣлинскій «лаетъ собакою», «воетъ шакаломъ»; старушка Шереметева молится у Иверской, а славянофилы отчитываютъ отъ семи бѣсовъ тлетворнаго запада того, кого сами же скоро признаютъ «мученикомъ христіанства».

Въ самомъ дѣлѣ, что за «вихрь недоразумѣній»! Какъ будто не Гоголь, а все русское общество сошло съ ума. И въ этомъ сумасшествіи что-то фантастическое: не «чортъ» ли это, котораго Гоголь хотѣлъ осмѣять, плететъ вокругъ него свою самую смѣшную и страшную сплетню, мстя смѣхомъ за смѣхъ?

Одно лишь ясное сознаніе правоты могло спасти Гоголя. *Чувство* правоты у него было, но *сознанія* не было. То положеніе, въ которое онъ поставилъ себя «Перепиской», требовало силы героя, «богатыря», какъ онъ самъ выражался. А по природѣ своей онъ былъ мученикъ, но не герой.

И Гоголь не выдержалъ, ослабѣлъ, отступилъ, запросилъ пощады.

«Ради самого Христа,—молилъ онъ, увы, злѣйшаго изъ враговъ-друзей своихъ, С. Т. Аксакова,—прошу васъ теперь не изъ дружбы, но изъ милосердія войти въ мое положеніе, потому что душа моя изныла... Какъ у меня еще совсѣмъ не закружилась голова, какъ я не сошелъ еще съ ума отъ всей этой безтолковщины—этого я и самъ не могу понять. Знаю только, что сердце мое разбито, и дѣятельность моя отнялась. Можно еще вести брань съ самыми ожесточенными врагами, но храни Богъ всякаго отъ этой страшной битвы съ друзьями! Тутъ все изнеможетъ, что ни есть въ тебѣ. Другъ мой, я изнемогъ... Тяжело очутиться въ этомъ вихрѣ недоразумѣній! Вижу, что мнѣ нужно надолго отказаться отъ пера и отъ всего удалиться...»

Онъ сдѣлалъ худшее, что могъ сдѣлать въ своемъ положеніи: не только усумнился въ правотѣ своей, но и высказалъ свое сомнѣніе; а видъ сомнѣнія въ подобныхъ умственныхъ травляхъ возбуждаетъ такую же ярость въ нападающихъ, какъ въ гончихъ видъ крови на затравленномъ звѣрѣ. Гоголь самъ называетъ книгу свою «чудовищной». — «Я точно моей книгой показалъ исполинскіе замыслы на что-то вродѣ вселенскаго учительства... А діаволъ, который какъ тутъ, раздулъ до чудовищной преувеличенности даже и то, что было безъ умысла учительствовать»...—«Я не имѣлъ духу заглянуть въ нее («Переписку»), когда получилъ ее отпечатанною: я краснѣлъ отъ стыда и закрывалъ лицо себѣ руками»... Онъ видитъ въ книгѣ своей «публичную оплеуху, которою попотчевалъ себя въ виду всего русскаго царства».—«Появленіе книги моей разразилось точно въ видѣ какой-то оплеухи: оплеуха публикѣ, оплеуха друзьямъ моимъ и, наконецъ, еще сильнѣйшая оплеуха мнѣ самому... Я размахнулся Хлестаковымъ»...

Отъ этого страшнаго позора утѣшаетъ онъ себя еще болѣе страшнымъ утѣшеніемъ: «О, какъ намъ бываетъ нужна публичная, данная въ виду всѣхъ оплеуха!..»— «Мнѣ также нужна публичная оплеуха, и даже, можетъ быть, болѣе, чѣмъ кому-либо другому».

Это неимовѣрно, это переступаетъ всѣ границы литературы: такъ никто никогда не писалъ; тутъ въ самомъ дѣлѣ—или «мерзавецъ», или «святой».

Всѣ отреклись отъ него, и онъ самъ отъ себя отрекся, палъ, какъ только можетъ пасть человѣкъ.

И все-таки онъ былъ правъ.

## V.

Главная ошибка его обвинителей заключалась въ предположеніи, будто-бы передъ изданіемъ «Переписки» произошло съ нимъ что-то особенное, какой-то религіозный переворотъ, тогда какъ ничего подобнаго не происходило въ дѣйствительности. Въ «Перепискѣ» онъ шелъ тѣмъ же путемъ, которымъ шелъ всегда. Мысль

религіозная, главная, можно сказать, единственная мысль всей жизни его выразилась здѣсь яснѣе, чѣмъ въ другихъ произведеніяхъ, потому что, именно, въ то время мысль эта передъ нимъ выступила яснѣе, чѣмъ когда-либо.

Въ 1825 году изъ Нѣжина пятнадцатилѣтній Гоголь пишетъ матери: «Хотѣлъ даже посягнуть на жизнь свою, но Богъ удержалъ меня отъ сего... Благословляю тебя, священная вѣра! Въ тебѣ только я нахожу источникъ утѣшенія и утоленія своей горести». — «Внутренно я не измѣнялся никогда»,—писалъ онъ уже въ зрѣлые годы.— Съ 12-лѣтняго, можетъ-быть, возраста я иду тою же дорогою, какъ и нынѣ, не шатаясь и не колеблясь никогда во мнѣніяхъ главныхъ».—«Вы въ заблужденіи, подозрѣвая во мнѣ какое-то новое направленіе. Отъ ранней юности моей у меня была одна дорога, по которой иду».—«Изъ всѣхъ писателей, которыхъ мнѣ ни случалось читать біографіи, я еще не встрѣчалъ ни одного, кто бы такъ упрямо преслѣдовалъ разъ избранный предметъ».

Не друзья-враги, въ родѣ славянофиловъ, а настоящіе друзья Гоголя, которые, если и не совсѣмъ понимали, то все-таки любили его искренно и просто, какъ человѣка, въ «Перепискѣ» узнали подлинную живую личность, живое лицо друга: хорошъ или дуренъ, но такимъ онъ былъ въ дѣйствительности; онъ сказалъ о себѣ правду, по крайней мѣрѣ, ту, которую умѣлъ сказать, которую самъ зналъ о себѣ. «Я васъ совершенно узнаю въ вашихъ письмахъ; для меня въ нихъ все просто, понятно,—писала ему графиня Віельгорская. — Мнѣ кажется, что, читая ихъ, я васъ слышу, какъ вы часто съ нами говорили... Вы высказали вашу душу, и мы васъ поняли». Жуковскій, который присутствовалъ при возникновеніи «Переписки», прямо говоритъ: «когда ты мнѣ читалъ и то, и другое, имѣя тебя самого передъ глазами, я былъ занятъ твоей личностью, зная, какъ все, слышанное мною, было искреннимъ выраженіемъ тебя самого». Такъ думала и А. Ѳ. Смирнова, подруга Пушкина; такъ думалъ бы, конечно, и самъ Пушкинъ. Онъ посовѣтовалъ однажды Гоголю написать *исторію русской критики*. Изъ этого совѣта выросла «Переписка», точно такъ же, какъ изъ двухъ пушкинскихъ анекдотовъ выросли «Ревизоръ» и «Мертвыя души».

Кажется, Пушкинъ, предсказавшій всю дѣятельность Гоголя, геніальнымъ чутьемъ своимъ чуялъ, что дѣятельность эта не можетъ вмѣститься въ чисто-художественномъ творчествѣ, что Гоголь созданъ не для однихъ «звуковъ сладкихъ и молитвъ», но и для какой-то новой «*битвы*», для какого-то новаго, самому Пушкину невѣдомаго *дѣйствія*. «Переписка» и есть первый, еще слабый, потому что слишкомъ ранній, опытъ, завѣщанный Пушкинымъ русской критикѣ не въ старомъ, узкомъ смыслѣ публицистики, какъ поняли критику славянофилы и западники Аксаковы, Шевыревъ, Добролюбовъ, Писаревъ, Чернышевскій и даже въ значительной мѣрѣ Бѣлинскій, а въ смыслѣ новомъ, *нашемъ*, какъ его никто не понималъ до насъ,—критики, какъ вѣчнаго и всемірнаго *религіознаго сознанія*, какъ неизбѣжнаго перехода отъ поэтическаго созерцанія къ религіозному дѣйствію — отъ слова къ дѣлу. Надо было реально испытать этотъ *критическій* переходъ, какъ мы его испытали за послѣдній полувѣкъ; надо было увидѣть, какъ мы видѣли въ Л. Толстомъ и Достоевскомъ, конецъ русской литературы, т. е. конецъ чисто-художественнаго, безсознательнаго пушкинскаго творчества («звуковъ сладкихъ и молитвъ») и, вмѣстѣ съ тѣмъ, начало новаго религіознаго сознанія, новой «битвы», новаго дѣйствія, для того, чтобы понять все огромное, въ этомъ смыслѣ, пророческое значеніе «Переписки».

Въ Пушкинѣ была донынѣ вся Россія; но «нельзя повторять Пушкина», «другія *дѣла* начались для поэзіи», вотъ главная мысль Гоголя-критика. Тутъ увидѣлъ онъ дальше, чѣмъ Достоевскій, который все-таки желалъ повторять Пушкина, и не видѣлъ за нимъ ничего.

Другъ Пушкина, старикъ Плетневъ, высказалъ однажды поразительную мысль, какъ будто внушенную ему изъ-за гроба вѣщимъ другомъ: «*Переписка» есть начало русской литературы*. Если замѣнить здѣсь слово «литература» словомъ критика, разумѣется не въ старомъ, а въ вѣчномъ и новомъ смыслѣ, то-есть въ смыслѣ *перехода отъ безсознательнаго творчества къ творческому сознанію*, то это и будетъ наша мысль. Въ «Перепискѣ» намъ слышится именно конецъ, совершенство, «неповторяемость» Пушкина, т. е. конецъ всей русской литера-

туры и начало того, что за Пушкинымъ, за русской литературой,—конецъ поэзіи—начало религіи.

«Мнѣ ставятъ въ вину, что я говорилъ о Богѣ... Что-жъ дѣлать, если говорится о Богѣ?.. Что-жъ дѣлать, если наступаетъ такое время, что невольно говорится о Богѣ? Какъ молчать, когда и камни готовы завопить о Богѣ?.. Нѣтъ, умники не смутятъ меня тѣмъ, что я недостоинъ, и не мое дѣло и не имѣю права: всякъ изъ насъ до единаго имѣетъ это право» (Изд. Кулиша, VI, 373). Вотъ и до сей поры никѣмъ не опровергнутое, неопровержимое право, правота Гоголя. Онъ первый заговорилъ о Богѣ не отвлеченно, не созерцательно, не догматически, а жизненно, дѣйственно—такъ, какъ еще никто никогда не говорилъ въ русскомъ свѣтскомъ обществѣ. Правду или неправду онъ говоритъ, неотразимо все-таки чувствуется, что вопросъ о Богѣ есть для него самого вопросъ жизни и смерти, полный безконечнаго ужаса, вопросъ его собственнаго, личнаго и общаго русскаго всемірнаго спасенія.

«Дѣло идетъ теперь не на шутку», — предостерегаетъ онъ, — и для него это дѣйствительно такъ. Мудрость ли это или безуміе,—онъ, во всякомъ случаѣ, не только говорилъ о Богѣ, но и дѣлалъ, по крайней мѣрѣ, желалъ сдѣлать, отчасти и сдѣлалъ для Бога то, о чемъ говорилъ.

Въ духовномъ завѣщаніи обращается къ «друзьямъ своимъ», т. е. ко всѣмъ русскимъ людямъ: «будьте не мертвыя, а живыя души. Нѣтъ другой двери, кромѣ указанной Іисусомъ Христомъ». Это послѣднія слова Гоголя, обращенныя къ намъ: въ нихъ весь смыслъ его жизни, и онъ имѣлъ право ихъ сказать, потому что заплатилъ за это право жизнью.

Онъ почувствовалъ до смертной боли и смертнаго ужаса, что христіанство для современнаго человѣчества все еще остается чѣмъ-то сказаннымъ, но не сдѣланнымъ, обѣщаннымъ, но не исполненнымъ. «Церковь,—говоритъ онъ,—созданную для жизни, мы до сихъ поръ не ввели въ нашу жизнь». — «Христіане!.. Выгнали на улицу Христа, въ лазареты и больницы, на мѣсто того, чтобы призвать его въ домы, подъ родную крышу свою и думаютъ, что они христіане».

Христіанство не входитъ въ жизнь, и жизнь не входитъ въ христіанство: они разошлись и съ каждымъ днемъ все болѣе расходятся. Христіанство оказалось величайшимъ отрицаніемъ жизни, жизнь—величайшимъ отрицаніемъ христіанства. Христіанство сдѣлалось безжизненнымъ, безплотнымъ, бездѣйственнымъ, а жизнь, плоть, дѣйствіе—не-христіанскими. Все современное европейское человѣчество раздирается этимъ противорѣчіемъ.

«И непонятною тоскою, — говоритъ Гоголь, — уже загорѣлась земля; черствѣе и черствѣе становится жизнь; все мельчаетъ и мелѣетъ, и возрастаетъ только въ виду всѣхъ одинъ исполинскій образъ скуки, достигая съ каждымъ днемъ неизмѣримѣйшаго роста. Все глухо, могила повсюда. Боже! Пусто и страшно становится въ твоемъ мірѣ».

Положеніе Россіи, утверждаетъ Гоголь, ничѣмъ не лучше положенія западной Европы. «Лучше ли мы другихъ народовъ? Ближе ли жизнью ко Христу, чѣмъ они?— Никого мы не лучше, а въ жизни еще неустроеннѣй и безпорядочнѣй всѣхъ ихъ. Хуже мы всѣхъ прочихъ — вотъ что мы должны всегда говорить о себѣ». — Россіи угрожаютъ тѣ же «страхи и ужасы», какъ Европѣ: «если бы я вамъ разсказалъ то, что я знаю, тогда бы помутились ваши мысли, и вы подумали бы, какъ бы убѣжать изъ Россіи. Но куда бѣжать?—вотъ вопросъ. Европѣ пришлось еще труднѣе, нежели Россіи. Разница въ томъ, что тамъ никто еще этого вполнѣ не видитъ».

И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ хотя, повторяю, и не сознаетъ, но зато предчувствуетъ съ такою силою, какъ никто изъ людей современной Европы, что въ христіанствѣ заключена возможность новаго соединенія, новаго синтеза, «возможность примиренія тѣхъ противорѣчій, которыя не въ силахъ примирить» человѣчество помимо Христа.

«Церковь, — говоритъ онъ, — можетъ произвести неслыханное чудо въ виду всей Европы»... она «одна въ силахъ разрѣшить всѣ узлы недоумѣнія и вопросы наши». Злѣсь Гоголь противополагаетъ церковь восточную — западной, впадая такимъ образомъ, въ противорѣчіе съ самимъ собою: онъ вѣдь только что сказалъ, что мы вовсе не лучше, а «*хуже всѣхъ прочихъ*», что и на Востокѣ,

такъ же, какъ на Западѣ, церковь не вошла въ жизнь. Слишкомъ ясно, что въ этомъ смыслѣ односторонняго аскетизма, отреченія отъ жизни, отрицанія жизни, подмѣны святой плоти безплотною святостью восточное христіанство шло тѣмъ же путемъ, какъ и западное; можно даже сказать, что тѣнь христіанской ночи, монашество распространялось, именно, съ Востока на Западъ, а не съ Запада на Востокъ. Гоголь подъ «церковью восточною православною» разумѣетъ не прошлую или настоящую, историческую, а грядущую, сверхъ-историческую, мистическую церковь христіанства *воистину вселенскаго*. Не даромъ И. С. Аксаковъ утверждалъ, что Гоголь въ религіозныхъ исканіяхъ своихъ стремился разрѣшить задачу «исполински-страшную», «*которой не* разрѣшили всѣ 1847 лѣтъ христіанства».

Это такъ: Гоголь, дѣйствительно, хотя и въ очень рѣдкихъ, но самыхъ свѣтлыхъ точкахъ религіознаго сознанія своего противополагалъ свой собственный взглядъ на Христа всему историческому христіанству, *какъ западному, такъ и восточному*.

Правда, онъ дѣлалъ это еще слишкомъ неясно, безсознательно, слишкомъ часто смѣшивалъ православіе византійское или русское съ дѣйствительно вселенскимъ, каѳолическимъ, церковь настоящую съ будущею. Но для насъ теперь уже ясно, что только въ этой послѣдней дѣйствительно заключенъ, какъ утверждаетъ Гоголь, «полный и всесторонній (а не односторонне-монашескій) взглядъ на жизнь, видимо сбереженный для позднѣйшаго и полнѣйшаго образованія человѣка. *Въ ней просторъ не только душѣ и сердцу человѣка, но и разуму во всѣхъ его верховныхъ силахъ*. Въ ней дорога и путь — какъ устремить *все* въ человѣкѣ въ одинъ согласный гимнъ».

Послѣдняя цѣль христіанства для Гоголя есть всемірное «просвѣщеніе». — «Просвѣтить не значитъ научить, или наставить, или образовать, или даже освѣтить, но всего насквозь высвѣтлить человѣка *во всѣхъ его силахъ, а не въ одномъ умѣ* (значитъ, могли бы мы прибавить, и не только въ духѣ, но и въ плоти, не только въ небесномъ, но и въ земномъ), пронести *всю природу его* сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято

изъ нашей церкви: «Свѣтъ Христовъ просвѣщаетъ всѣхъ!»

Гоголь не противополагаетъ ни христіанства просвѣщенію, какъ славянофилы, ни просвѣщенія — христіанству, какъ западники;—онъ соединяетъ эти «два начала» въ одно. Гоголь, съ такою силою, какъ никто изъ людей современной Европы, почувствовалъ, что первая и послѣдняя сущность христіанства—не мракъ, а свѣтъ, не отрицаніе, а утвержденіе міра, не распятіе, а воскресеніе плоти, не безплотная святость, а святая плоть.

Онъ первый почувствовалъ «весеннее дыханіе» самаго древняго и новаго изъ праздниковъ христіанства: «Праздникъ Свѣтлаго Воскресенія воспразднуется какъ слѣдуетъ, прежде у насъ, нежели у другихъ народовъ... Мечта ли это? Но зачѣмъ же эта мечта не приходитъ ни къ кому другому, кромѣ русскаго? Что значитъ, въ самомъ дѣлѣ, что самый праздникъ исчезъ, а видимые призраки его такъ ясно носятся по лицу земли нашей: раздаются слова: *Христосъ воскресъ*! и поцѣлуй, и всякій разъ такъ же торжественно выступаетъ святая полночь, и гулы всезвонныхъ колоколовъ гудятъ и гудятъ по всей землѣ, точно какъ бы будятъ насъ. Гдѣ носятся такъ очевидно признаки, тамъ не даромъ носятся; гдѣ будятъ, тамъ разбудятъ... И твердо говоритъ мнѣ это душа моя; и это не мысль, выдуманная въ головѣ. Такія мысли не выдумываются. Внушеніемъ Божіимъ порождаются онѣ разомъ въ сердцахъ многихъ людей, другъ друга не видавшихъ, живущихъ въ разныхъ концахъ земли, и въ одно время, какъ бы изъ однихъ устъ, изглашаются. Знаю я твердо, что не одинъ человѣкъ въ Россіи, хотя я его и не знаю, твердо вѣритъ тому и говоритъ: у насъ прежде, нежели во всякой другой землѣ, воспразднуется Свѣтлое Воскресеніе Христово!»

Не даромъ этими словами кончается «Переписка» Гоголя. Здѣсь достигъ онъ высшей точки прозрѣнія, которой когда-либо вообще достигалъ, здѣсь онъ почти видитъ то, что мы уже совсѣмъ увидѣли. Это еще не мысль, не сознаніе, а только пророческое предчувствіе, только смутное чаяніе. Но устремленіе этого чаянія уже совпадаетъ съ нашимъ послѣднимъ религіознымъ созна-

ніемъ: отъ христіанства стараго, темнаго, исключительно-монашескаго, уединяющаго, къ христіанству новому, свѣтлому, соединяющему, вселенскому, отъ умерщвленія къ воскресенію плоти, отъ перваго—въ немощи и безславіи—ко второму Пришествію—«*въ силѣ и славѣ*»—таковъ путь, общій у Гоголя съ нами.

## VI.

Гоголь говоритъ: «изъ двухъ началъ явился Пушкинъ», т. е. вся русская, по существѣ своему, уже вселенская поэзія; онъ могъ бы прибавить: изъ тѣхъ же самыхъ двухъ началъ явится и новое вселенское христіанство; въ немъ высшій синтезъ, соединеніе, равновѣсіе этихъ двухъ началъ—плотскаго и духовнаго, человѣческаго и божескаго, земного и небеснаго.

Но геніальнымъ прозрѣніемъ своимъ прикоснувшись къ синтезу только въ одной точкѣ своего религіознаго сознанія, Гоголь не устоялъ на ней. Равновѣсіе, тотчасъ же нарушившись и здѣсь, такъ же, какъ во всемъ остальномъ существѣ его, нарушалось все болѣе и болѣе—до совершеннаго хаоса. Искра сознанія потухла, и онъ остался еще въ большей тьмѣ. Какъ могли другіе увидѣть его, когда онъ самъ себя не видѣлъ? Все смѣшалось опять: новое со старымъ, вѣчное, вселенское съ временнымъ, византійскимъ или русскимъ; послѣднее соединеніе съ послѣднимъ раздвоеніемъ. Вмѣсто обѣщаннаго синтеза плоти и духа, земли и неба, является болѣе неразрѣшимая, чѣмъ когда-либо, антитеза, противорѣчіе.

«*Жить въ Богѣ значитъ уже жить внѣ самаго тѣла, а это невозможно на землѣ, ибо тѣло съ нами*». Если это такъ, то и само христіанство невозможно. «Чтобы отселѣ въ вашихъ глазахъ, какъ бы вовсе не существовало васъ самихъ».—«Позабудьте о себѣ, какъ бы васъ и не было вовсе на свѣтѣ». Не какая-либо часть или свойство плоти, земли, любви къ себѣ,—а вся плоть въ существѣ своемъ, какъ мистическое начало, противоположна другому началу, какъ зло—добру, вѣчное да—вѣчному нѣтъ, какъ проклятое, бѣсовское—святому, божескому.

Здоровье тѣла—состояніе скотское. «Заплыветъ тѣломъ душа... Человѣкъ такъ способенъ оскотиниться, что даже страшно желать ему здоровья и счастія».

Или Богъ, или звѣрь,—но не Богочеловѣкъ. Вмѣсто святой плоти—безплотная святость. Духъ есть отрицаніе плоти, Богъ—отрицаніе міра. Не отрицаніе для утвержденія, а голое отрицаніе.—«Вѣчная жизнь передъ временной—то же, что *все* передъ *ничто*».

Нѣкогда Гоголь вѣрилъ, что «есть страсти, которыхъ избраніе не отъ человѣка... Высшими начертаніями онѣ ведутся, и есть въ нихъ что-то вѣчное, зовущее, неумолкающее во всю жизнь... Все равно, въ мрачномъ ли образѣ или пронеслись свѣтлымъ явленіемъ — одинаково вызваны онѣ для невѣдомаго человѣкомъ блага»... Въ нихъ «мудрость небесъ»; въ нихъ какая-то божественная «тайна».

Когда Гоголь это писалъ, онъ понялъ бы, почему страданія Самого Господа названы «страстями»; понялъ бы, что здѣсь не одно совпаденіе словъ. Теперь для него страсть значитъ грѣхъ, безстрастіе—святость. «Берегитесь всего страстнаго,—твердитъ Гоголь,—берегитесь даже въ Божественное внести что-нибудь страстное. Совершеннаго небеснаго безстрастія требуетъ отъ насъ Богъ, и въ немъ только даетъ узнать Себя».

Нѣкогда христіанство было для него величайшимъ дѣланіемъ, новымъ героизмомъ, «богатырствомъ». Теперь становится оно величайшимъ буддійскимъ «недѣланіемъ», отреченіемъ отъ міра, бездѣйственнымъ созерцаніемъ.

Проповѣдникъ *католичества* восточнаго долженъ выступать такъ передъ народомъ, чтобы уже отъ одного его смиреннаго вида, потухнувшихъ очей и тихаго, потрясающаго голоса, исходящаго изъ души, въ которой *умерли всѣ желанія міра*, все бы подвигнулось... «Здѣсь католичество восточное, утреннее сливается съ западнымъ, вечернимъ въ одинъ вселенскій мракъ». «Религія наша и католическая совершенно одно и то же»,—говоритъ самъ Гоголь. Недаромъ Шевыревъ предостерегалъ его: «берегитесь этой заразы». Старая пѣснь скорби и ужаса, звучащаго сквозь грозный гулъ органа въ средневѣковыхъ соборахъ: Dies irae, dies illa—заглушаетъ но-

вую пѣснь, которая должна бы прозвучать сквозь радостный гулъ «всезвонныхъ колоколовъ» въ солнечно-свѣтломъ храмѣ грядущаго христіанства, во вселенскомъ соборѣ св. Софіи, Премудрости Божіей: Христосъ воскресе».

Не умерщвленіе для воскресенія, а умерщвленіе безъ воскресенія. Не страхъ къ веселію сердца, а только страхъ къ страху, одинъ безконечно-растущій страхъ: «*страшусь всего*», опредѣляетъ самъ Гоголь источникъ всего христіанства. — «Я ни во что теперь не вѣрю и, если встрѣчаю что́ прекрасное, тотчасъ же жмурю глаза и стараюсь не глядѣть на него. Отъ него несетъ мнѣ запахомъ мо́гилы». — «Оно на краткій мигъ», шепчетъ глухо внятный мнѣ голосъ... Радостью своей мы можемъ только оскорбить Бога; не такое время, чтобы кому-либо теперь радоваться. Никакой радости, никакой свободы: «Богъ хочетъ насъ *заставить насильно* вспомнить о томъ, что нужно повести другую жизнь, *насильно* хочетъ насъ спасти».

Сущность христіанства—не свѣтъ, а мракъ: «*Свѣту* далеко до небесныхъ истинъ христіанства. Онъ ихъ испугается, какъ *мрачнаго монастыря*». Но все же послѣдняя цѣль этихъ «небесныхъ истинъ»—обратить весь міръ въ одинъ «мрачный монастырь». Христіанство—это какъ бы нависшій сводъ могилы, черное, не земное, земляное небо надъ черною, мертвою землей; христіанство—не всемірное «просвѣщеніе», а всемірное помраченіе; не свѣтъ во тьмѣ, а тьма во свѣтѣ міра.

И въ бездонной глубинѣ этой тьмы шевелятся исполинскія страшилища: «въ бездонномъ провалѣ мертвецы грызутъ мертвеца»: «еще одинъ всѣхъ выше, всѣхъ страшнѣе, хотѣлъ подняться отъ земли, но не могъ, не въ силахъ былъ этого сдѣлать—такъ великъ выросъ онъ въ землѣ» (*Страшная месть*). Понималъ ли самъ Гоголь, кто этотъ «выросшій въ землѣ великій, великій Мертвецъ», который хочетъ и не можетъ воскреснуть, «смертью смерть побѣдить»?

Бѣлый цвѣтъ новыхъ брачныхъ одеждъ, обѣщанныхъ въ Апокалипсисѣ, бѣлый цвѣтъ Воскресенія, въ которомъ всѣ цвѣта радуги сливаются въ одинъ, снова подмѣненъ чернымъ цвѣтомъ старыхъ безбрачныхъ одеждъ, монаше-

скимъ чернымъ цвѣтомъ смерти, въ которомъ всѣ цвѣта радуги—жизни уничтожаются.—«Христіанство Оне удалось». Женихъ не пришелъ. Гасите свѣтильники. Христіанство оказалось не огнемъ, котораго никакая вода не погаситъ, а водою, которая гаситъ всякій огонь. Погасли свѣтильники. Женихъ не пришелъ.

«Вы очень односторонни и стали недавно такъ односторонни... Не будьте похожи на тѣхъ святошей, которые желали бы разомъ уничтожить все, что ни есть на свѣтѣ, видя во всемъ одно бѣсовское», предостерегалъ Гоголь другихъ, а себя самого не предостерегъ. Замѣчательно, что самый глубокій и вѣрный отзывъ о «Перепискѣ» принадлежитъ одному изъ ближайшихъ друзей Пушкина, брату женщины, которую онъ любилъ,—А. О. Россетъ, такъ что и здѣсь опять, какъ въ отзывѣ Плетнева, звучитъ какъ-бы загробный голосъ самого Пушкина: «какой господствующій тонъ книги? Тонъ болѣзненной слабости тѣлесной, напуганнаго воображенія, какого-то уныніа... Мнѣ кажется, что, *представляя христіанство въ его настоящемъ духѣ, въ духѣ свѣта, крѣпости и силы, нынѣ скорѣе обратишь человѣка ко Христу. Когда церковь просвѣтлитъ или высвѣтлитъ всего насквозь человѣка,—человѣкъ этотъ выразится въ противоположной вамъ формѣ*... Онъ покажетъ примѣромъ, что человѣкъ можетъ жить въ мірѣ Христомъ и для Христа—безъ уныніа и безъ страха, ибо «любовь изгоняетъ страхъ».—Въ одномъ только ошибался Россетъ, именно въ томъ, что видѣлъ причины этой «слабости, уныніа и страха» въ личныхъ свойствахъ Гоголя, а не въ общихъ свойствахъ всего историческаго христіанства, всего «католичества восточнаго», такъ же какъ и западнаго.

Если-бы у Гоголя не было вовсе прозрѣній въ новое христіанство, онъ могъ бы остановиться и успокоиться на старомъ. Но слишкомъ стремительно рванулся онъ впередъ. Слишкомъ многое увидѣлъ для того, чтобы это прошло для него безнаказанно. Движеніе назадъ равно было движенію впередъ. Не достигнувъ сверхъ-историческаго, онъ упалъ ниже, чѣмъ историческое христіанство. Не найдя будущаго въ будущемъ, сталъ искать его въ настоящемъ и въ прошломъ.

Отъ бѣлаго цвѣта соединенія, черезъ черный цвѣтъ уединенія, монашества, къ сѣрому цвѣту смѣшенія, середины, пошлости; отъ Іоанна Сына Громова, черезъ Іоанна Лѣствичника къ московскому царю Ивану, къ попу Сильвестру съ его «Домостроемъ»,—таковъ обратный путь Гоголя, его истинная «реакція». «Въ идеалахъ «Домостроя»,—говоритъ онъ,—слышна возможность основанія гражданскаго на чистѣйшихъ законахъ христіанскихъ». Лучше Домостроя нечего искать. Онъ усматриваетъ въ немъ одно изъ самыхъ отрадныхъ явленій русскаго духа: «мы видѣли *соединеніе* Марѳы и Маріи вмѣстѣ или, лучше, видимъ Марѳу, не ропчущую на Марію, но согласившуюся въ томъ, что она избрала благую часть». Кажется, онъ искренно вѣрилъ въ реальную возможность вернуться къ «Домострою»; онъ даже придумывалъ способы перестроить всю новую Россію въ хозяйственныя клѣтушки, кремлевскіе терема и часовни по плану благовѣщенскаго попа Сильвестра.

«Какъ сдѣлать,—спрашиваетъ Гоголь,—чтобы за Церковью вновь утверждено было то, что должно принадлежать Церкви? Словомъ, какъ возвратить все на свое мѣсто? Въ Европѣ это сдѣлать невозможно. Она обольется кровью, изнеможетъ въ напрасныхъ бореніяхъ и ничего не успѣетъ. Въ Россіи можетъ этому дать начало всякій генералъ-губернаторъ... и такъ просто... Патріархальностью жизни своей и простымъ образомъ обращенія со всѣми онъ можетъ вывести вонъ моду съ ея пустыми этикетами и укрѣпить тѣ русскіе обычаи, которые въ самомъ дѣлѣ хороши и могутъ быть примѣнены съ пользой къ нынѣшнему быту... Такъ же какъ на водвореніе обычаевъ, *можетъ подъйствовать генералъ-губернаторъ и на законное водвореніе Церкви въ нынѣшнюю жизнь русскаго человѣка:* во-первыхъ, примѣромъ собственной жизни, и во-вторыхъ, самими мѣрами»...—«Христосъ научитъ васъ,—обращается Гоголь къ одному изъ этихъ таинственныхъ избранниковъ,—будьте отецъ истинный всѣмъ». С

Такъ вотъ кто рѣшитъ «исполински-страшную задачу, которой не рѣшили 1847 лѣтъ христіанства», вотъ кто спасетъ вселенское православіе — патріархальные

русскіе генералъ-губернаторы, живущіе по «Домострою», преображенные Сквозники-Дмухановскіе!

Отсюда—оправданіе крѣпостного права, какъ учрежденія глубоко народнаго и христіанскаго. Если бы Чичиковъ сошелъ съ ума и обратился въ христіанство, онъ придумалъ бы что-нибудь подобное. Слишкомъ понятно, что Бѣлинскій долженъ былъ просто взбѣситься, «залаять собакою, завыть шакаломъ» отъ такого «христіанства». Здѣсь—безсознательная правота Бѣлинскаго, которая, во всякомъ случаѣ, стоитъ противоположной, столь же безсознательной, правоты Гоголя. Въ своемъ простодушномъ безбожіи («русскій народъ самый атеистическій изъ всѣхъ народовъ»), въ своемъ антихристіанствѣ Бѣлинскій все-таки ближе ко Христу, чѣмъ Гоголь.

Гора родила мышь. Началъ гладью, кончилъ гадью. Отъ хлестаковской «легкости»—къ чичиковской «основательности». «Размахнулся Хлестаковымъ», обернулся Чичиковымъ. Вмѣсто громового удара звонкая на всю Россію «оплеуха самому себѣ». Не столько исполинское «страшилище», сколько исполинская карикатура. Не ликъ Христовъ, а какъ въ письмѣ сумасшедшаго Кириллова въ «Бѣсахъ» у Достоевскаго—какая-то «рожа съ высунутымъ языкомъ», едва ли не рожа самого «чорта безъ маски».

## VII.

И ТАКЪ, внутренній провалъ «Переписки» соотвѣтствовалъ внѣшнему. Теперь, когда всѣ покинули Гоголя, онъ остался наединѣ со своимъ чортомъ для послѣдней битвы.

Сознаніе говорило ему: умертви свое тѣло; «жить въ Богѣ значитъ уже жить внѣ самого тѣла.—Но это невозможно, пока человѣкъ на землѣ, ибо тѣло съ нами»,—возражала сознанію безсознательная стихія, «первозданный элементъ», заложенный въ Гоголя и казавшійся ему теперь «языческимъ»,—«грѣшною плотью». Чѣмъ больше подавлялъ умерщвлялъ онъ своимъ «христіанскимъ» сознаніемъ эту безсознательную стихію, тѣмъ глубже скрывалась она, уходила отъ свѣта сознанія и здѣсь становилась,

дѣйствительно, грѣшною, темною, демоническою—скрывалась до времени, копилась въ тишинѣ, изрѣдка только обнаруживаясь взрывами.

По разсказамъ очевидца, послѣ долгихъ мѣсяцевъ болѣзни, унынія, страха, именно въ то время, когда этого, казалось, можно было всего менѣе ожидать, овладѣвали Гоголемъ «*порывы неудержимой веселости*;—въ эти рѣдкія минуты онъ болталъ безъ умолку, острота слѣдовала за остротой, и веселый смѣхъ его слушателей не умолкалъ ни на минуту». Онъ казался вдругъ совсѣмъ здоровымъ; такъ же внезапно исцѣлялся, какъ внезапно заболѣвалъ: точно «припадки» здоровья, чрезмѣрной силы жизни—обратно-подобные припадкамъ болѣзни. Въ изможденномъ постникѣ, монахѣ, «со смиреннымъ видомъ, съ потухнувшими очами и тихимъ потрясающимъ гласомъ, исходящимъ изъ души, въ которой умерли всѣ желанія міра», — мелькаетъ прежній Гоголь, «вольный казакъ», который «глядитъ на жизнь, какъ на трынъ-траву», и способенъ, «вставъ поутру съ постели, хватить въ одной рубашкѣ трепака по всей комнатѣ». Цѣлые мѣсяцы смотритъ «букою», твердитъ уныло: все прахъ, все грѣхъ, страшусь всего,—пока вдругъ опять не проснется, «какъ встрепанный».—«Проходя однажды съ Анненковымъ въ Римѣ по глухому переулку, онъ до того воодушевился, что, наконецъ, пустился просто въ плясъ и сталъ вывертывать зонтикомъ на воздухѣ такія штуки, что не далѣе двухъ минутъ ручка зонтика осталась у него въ рукахъ, а остальное полетѣло въ сторону». Въ деревнѣ у Смирновой огорчаетъ и пугаетъ всѣхъ своей угрюмостью, какъ вдругъ затѣваетъ игру съ дѣтьми—«выдумываетъ» луну: «достаетъ пустой круглый ящикъ, въ которомъ были привезенныя изъ Константинополя лакомства (халва и рахатъ-лукумъ), вынимаетъ дно ящика, наклеиваетъ бумагу, намазываетъ ее масломъ, приклеиваетъ огарокъ»—и луна готова. «Дѣти внѣ себя отъ восторга», подвѣшиваютъ ящикъ на дерево и говорятъ, что это луна для ихъ будущаго театра.

Дѣти вообще любятъ Гоголя больше, чѣмъ взрослые. Съ дѣтьми забываетъ онъ о своемъ христіанствѣ. Но, кто знаетъ,—не ближе ли онъ именно въ эти минуты ко Христу,

чѣмъ когда-либо, не ближе ли ко Христу Гоголь пляшущій, чѣмъ плачущій? Если-бы только онъ это понялъ, то, можетъ быть, спасся бы. Но въ томъ-то и дѣло, что всѣ «1847 лѣтъ христіанства» стояли между нимъ и *такимъ* пониманіемъ Христа. И даже въ послѣдніе годы жизни, когда онъ, повидимому, ужъ совсѣмъ измолился, испостился, вдругъ вспомнитъ дѣтскій смѣхъ Пушкина, жгучій полдень въ Кампаньи, родную казацкую пѣсню— и опять всѣ «страшилища» какъ-будто ему «только снились», вотъ-вотъ, кажется, проснется, стряхнетъ ихъ съ плечъ.

Уже передъ самымъ концомъ, среди смертной тоски ужаса, по какой-нибудь нежданной усмѣшкѣ, «скоромной» шуткѣ, коротенькой записочкѣ къ матери о посадкѣ деревьевъ, огородныхъ овощей, любимой имъ цвѣтной капусты и брунколей, чувствуется, что онъ все еще не оторвался отъ земли, любитъ землю, тянется къ «матери сырой землѣ». Неимовѣрное здоровье борется съ неимовѣрною болѣзнью; сила здоровья равна силѣ болѣзни, такъ что до послѣдней минуты неизвѣстно, что побѣдитъ.

Эта-то безсознательная «языческая» стихія задерживаетъ христіанское сознаніе Гоголя, не пускаетъ его, тянетъ назадъ; сознаніе его—точно привязанная птица: едва взлетая, тотчасъ падаетъ на землю и бьется крыльями. Онъ возсталъ на плоть свою, и плоть возстала на него. Умерщвляемая, но неумертвимая, она мститъ ему страшною местью; прóклятая становится дѣйствительно проклятóю и, какъ изсохшая земля, перестаетъ питать корни всей его христіанской «духовности», парализуетъ ее, поражаетъ безсиліемъ, безплодіемъ, мертвенной сухостью, черствостью.—«Крестъ тягчайшій всѣхъ крестовъ—крестъ *черствости* душевной», стонетъ Гоголь.— «Молись рыданіемъ и плачемъ. Молись не такъ, какъ молится сидящій въ комнатѣ, но какъ молится утопающій въ волнахъ, ухватившійся за послѣднюю доску».

Но чѣмъ больше онъ молится, старается плакать, умилять, умягчать себя, тѣмъ становится суше́ и суше, черствѣе и черствѣе. Ни слезинки, ни капли небесной росы. Сердце его ожесточается, каменѣетъ въ этой мертвящей судорогѣ.

«Какъ растопить мнѣ мою душу холодную, черствую?.. Что это за молитва безкрылая?.. Увы, молиться не легко! Какъ молиться, если Богъ не захочетъ?—Чувствую, что нѣтъ силъ молиться самому; силы мои какъ-бы ослабѣли, сердце черство, малодушна душа...» «Мнѣ кажется даже, что во мнѣ и вѣры нѣтъ вовсе...» «Дивлюсь тому, какъ Богъ не поразилъ меня и не стеръ съ лица земли...» «Я требую отъ всѣхъ васъ помощи, какъ погибающій братъ просить у братьевъ!..» «О, молитесь обо мнѣ... Молитесь, молитесь крѣпко обо мнѣ, и Богъ вамъ да поможетъ обо мнѣ молиться!..» «Малодушнѣе меня, я думаю, нѣтъ въ мірѣ человѣка...» «Часто въ душевномъ безсиліи восклицаешь: Боже! гдѣ же, наконецъ, берегъ всего?»

## VIII.

ОТЧАЯВШИСЬ во внутреннемъ просвѣтлѣніи, онъ сталъ надѣяться на внѣшнее чудо: ему казалось, что только въ Святой Землѣ, у Гроба Господня, сойдетъ на него благодатное умиленіе, и онъ помолится тамъ какъ слѣдуетъ. Цѣлые годы мечталъ объ этомъ путешествіи, видѣлъ въ немъ единственную надежду на спасеніе, собирался и все откладывалъ, считая себя не готовымъ; наконецъ, собрался, но въ послѣднюю минуту, уже въ Неаполѣ, передъ тѣмъ, чтобы сѣсть на корабль, опять упалъ духомъ, на этотъ разъ окончательно, и вдругъ почувствовалъ, что ему не зачѣмъ ѣхать въ Іерусалимъ, что онъ почти не вѣритъ въ возможность чуда.

«Признаюсь, часто даже находитъ на меня мысль: зачѣмъ я поѣду теперь въ Іерусалимъ? Прежде я былъ, по крайней мѣрѣ, въ заблужденіи насчетъ самого себя. Я думалъ, что я хоть немного лучше того, что я есмь... я думалъ, что молитвы мои что-нибудь будутъ значить у Бога... Теперь думаю, *не будетъ ли оскорбленіемъ святыни мой пріѣздъ и поклоненіе мое?*.. Въ груди моей равнодушно и черство. Вотъ какая мысль приходитъ мнѣ на умъ, а прежде она не приходила».—«Не показывай, пожалуйста, никому этой странички моего письма», при-

бавляетъ онъ въ письмѣ къ Шевыреву отъ 20 ноября 1847 года.

И почти тотчасъ по пріѣздѣ въ Іерусалимъ, въ письмѣ къ матери: «Не переставайте молиться обо мнѣ... Теперь болѣе, чѣмъ когда-либо, чувствую безсиліе моей молитвы...» Жуковскому, вскорѣ послѣ пріобщенія у Гроба Господня: «Литургія совершалась на самомъ Гробовомъ Камнѣ... Я стоялъ одинъ... Все это было такъ чудно! Я не помню, молился ли я. Мнѣ кажется, я только радовался тому, что помѣстился на мѣстѣ, такъ удобномъ для моленья и такъ располагающемъ молиться; молиться же собственно я не успѣлъ... Я не успѣлъ почти опомниться, какъ очутился передъ Чашей, вынесенной священникомъ изъ Вертепа...»

И уже изъ Одессы, на возвратномъ пути:

«Скажу вамъ, что еще никогда не былъ я такъ мало доволенъ состояніемъ сердца своего, какъ въ Іерусалимѣ и послѣ Іерусалима. Только что развѣ больше увидѣлъ черствость свою и свое себялюбіе, вотъ весь результатъ!.. Была одна минута... Но какъ смѣть предаваться какой бы то ни было минутѣ, испытавши уже на дѣлѣ, какъ близко отъ насъ искуситель!..»

Все замерло въ немъ, даже болѣзнь; онъ чувствовалъ себя физически почти здоровымъ, — «я былъ здоровъ во все время, больше здоровъ, чѣмъ когда-либо прежде» — почти спокойнымъ, но какое это страшное спокойствіе, страшная пустота! — У самаго Св. Гроба мои молитвы даже не въ силахъ были вырваться изъ груди моей, не только возлетѣть, и никогда еще такъ ощутительно, не видѣлась мнѣ моя безчувственность, черствость, деревянность...» «Итакъ, *далеко* отъ меня то, что я прежде полагалъ чуть не близко... Я и доселѣ также лепечу холодными устами и черствымъ сердцемъ ту же самую молитву, которую лепеталъ и прежде».

«Мое путешествіе въ Палестину точно было совершено мною затѣмъ, чтобы узнать лично и какъ бы узрѣть собственными глазами, какъ велика *черствость* моего сердца. Другъ, велика эта черствость! Я удостоился провести ночь у Гроба Спасителя, я удостоился пріобщиться отъ Святыхъ Тайнъ, стоявшихъ на самомъ Гробѣ, вмѣсто

алтаря,—и при всемъ томъ, я не сталъ лучшимъ, тогда какъ *все земное* должно бы *во мнѣ сгорѣть и остаться одно небесное.* Что могутъ доставить тебѣ мои сонныя впечатлѣнія? *Видѣлъ я, какъ во снѣ, эту Землю...*» «Въ Назаретѣ, застигнутый дождемъ, просидѣлъ два дня, позабывъ, что сижу въ Назаретѣ, точно, какъ бы это случилось въ Россіи, на станціи».

Эта унылая сѣрая слякоть въ Назаретѣ не напоминала ли Гоголю заключенія «Повѣсти о томъ, какъ поссорился Иванъ Ивановичъ съ Иваномъ Никифоровичемъ?» — «Дождь лилъ ливмя на жида, накрывшагося рогожкою. Сырость меня проняла насквозь... Опять то же поле, мѣстами изрытое, черное, мѣстами зеленѣющее, мокрыя галки и вороны, однообразный дождь, слезливое, безъ просвѣту, небо!.. Скучно на этомъ свѣтѣ господа!»

Что значитъ эта сѣрая паутина дождя, эта стѣна сонной сѣрой мглы, точно сѣраго пепла между христіанствомъ Гоголя, можетъ быть, всѣмъ нашимъ христіанствомъ и подлиннымъ Христомъ — «отрокомъ изъ Назарета»? Не есть ли это стѣна всѣхъ «1847 лѣтъ» историческаго христіанства? Вѣдь и Гоголь въ христіанствѣ своемъ отрекся отъ земли, проклялъ землю; — не потому ли и въ Святой Землѣ нашелъ онъ землю не святую? Искалъ на землѣ только неба и не нашелъ ни неба, ни земли, а лишь то, что въ вѣчной *серединѣ* между небомъ и землей—сѣрую холодную мглу, сѣрый стынущій пепелъ христіанства, которое «не удалось», «не выгорѣло».

Гоголь—въ Назаретѣ, странѣ Благовѣщенія, тамъ, гдѣ впервые небо стало земнымъ, земля — небесною, застигнутый сѣрою слякотью, какъ бы это случилось въ Россіи, на станціи», глядящій на «мокрыхъ галокъ и воронъ», на «слезливое, безъ просвѣта небо» и даже не плачущій, а только зѣвающій: «скучно на этомъ свѣтѣ!»— Не символъ ли это всего современнаго, серединнаго, ни холоднаго, ни горячаго, а лишь теплаго, ни чернаго, ни бѣлаго, а лишь сѣраго, ни пляшущаго, ни плачущаго, а лишь «зѣвающаго» христіанства?

«И непонятною тоскою уже загорѣлась земля, черствѣе и черствѣе становится жизнь; все мельчаетъ и мелѣетъ, и возрастаетъ только въ виду всѣхъ одинъ испо-

линскій образъ скуки, достигая съ каждымъ днемъ неизмѣримѣйшаго роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! Пусто и страшно становится въ Твоемъ мірѣ!»

Исполинская скука, оцѣпенѣніе, сонная зѣвота, которая страшнѣе самаго безумнаго отчаянія, все болѣе и болѣе овладѣваютъ Гоголемъ, по возвращеніи въ Россію, въ три, четыре послѣдніе года жизни.

«Отчего, зачѣмъ нашло на меня такое оцѣпенѣніе, этого не могу понять... Не пишется... не хочется говорить ни о чемъ... Можетъ быть, оттого, что не стало, наконецъ, ничего любопытнаго на свѣтѣ». — «Право, скучно, какъ посмотришь кругомъ, на этомъ свѣтѣ», вырывается у него однажды въ разговорѣ, съ обычною, должно быть, зѣвотою.

Все чаще жалуется онъ на «умственную спячку», «недвижность», «непостижимую лѣнь и бездѣйствіе силъ». — «У меня все лѣниво и сонно... Мнѣ нужно большое усиліе, чтобы написать не только письмо, но даже короткую записку. Что это? старость, или временное оцѣпенѣніе силъ? сплю ли я, или такъ сонно бодрствую, что бодрствованіе хуже сна?»

«Работа (надъ «Мертвыми душами») не подвигается; иное слово точно вытягиваешь клещами»... «Не работается, не живется, хотя покуда это и не видно другимъ».

Это и есть та страшная летаргія, о которой онъ писалъ. «Слышу въ себѣ силу и слышу, что она не можетъ двинуться». — «Мы видѣли Гоголя въ Москвѣ, — пишетъ Аксаковъ осенью 1848 года,—онъ мало наружно перемѣнился, *но кажется такъ, какъ будто не тотъ Гоголь*».

Снаружи кажется онъ почти спокойнымъ, болѣе здоровымъ и крѣпкимъ, чѣмъ когда-либо. Но у него, по собственному признанію, «все разстроено внутри»; это наружное спокойствіе и есть зловѣщій признакъ того, что вся сила болѣзни ушла внутрь.

«Какъ онъ перемѣнился,—пишетъ сестра его въ дневникѣ изъ родной усадьбы Васильевки, недалеко отъ знаменитой Диканьки, куда Гоголь пріѣхалъ гостить весною 1848 года. — Какъ онъ перемѣнился! Такой серьезный сдѣлался; ничто, кажется, его не веселитъ, и такой холодный, и равнодушный къ намъ! Какъ мнѣ это было

больно!» — И на слѣдующій день 10 мая: «все утро мы не видѣли брата! Грустно: не видѣли шесть лѣтъ, и не сидитъ съ нами».—13.—«Братъ все такой же холодный, серьезный, рѣдко когда улыбнется».—20.—«Сегодня у меня сильное раздраженіе нервовъ, и я все плачу».—«У насъ съ братомъ были маленькія непріятности, но сегодня все забыто: онъ мнѣ далъ крестики изъ Іерусалима».—25. — «Такъ было грустно; все что-то тревожитъ». — И уже черезъ два мѣсяца, 22 іюля, передъ отъѣздомъ Гоголя: «вчера мы всѣ плакали. Тоска ужасная! Какъ я его сильно люблю, хотя часто и непріятности дѣлаетъ, но все же я его люблю, какъ отца».—24.—«Ахъ, какъ грустно!.. Всѣ плакали...»

Вотъ настроеніе, которое распространяется, какъ *темные лучи*, отъ Гоголя, «христіанина», того самаго Гоголя, который, во дни своего «язычества», былъ источникомъ лучезарнѣйшаго свѣта, смѣха и радости: теперь у всѣхъ на душѣ какая-то невыразимая тяжесть, тоска; одни плачутъ, другіе пугаются; а Гоголь только зѣваетъ да раздаетъ «крестики изъ Іерусалима». Любовь матери и сестеръ, разсказываетъ біографъ, выводила Гоголя изъ себя, «заставляя его подозрѣвать не христіанскую, но земную, распаленную любовь къ нему».

«При крестѣ Іисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его. Іисусъ, увидѣвъ Матерь и ученика (Іоанна), тутъ стоящаго, котораго любилъ, говоритъ Матери Своей: Жено! се, сынъ Твой. — Потомъ говоритъ ученику: се, Матерь твоя.—И съ этого времени ученикъ сей взялъ ее къ себѣ» *(Іоанна XIX, 26—27)*. Такъ Сынъ Человѣческій и на крестѣ любитъ Мать Свою любовью земною, человѣческой; когда Плоть Его ломима и Кровь изливаема, утверждаетъ Онъ уже не во времени, а въ вѣчности, плотскую, кровную связь материнства и сыновства. Таковъ первопачальный солнечный *бѣлый* свѣтъ христіанства, который сіяетъ и отъ Креста въ ночи Голгоѳы, устремляясь отъ Перваго ко Второму Пришествію; но когда бѣлый свѣтъ христіанства сдѣлается *темнымъ*, то сыновство и материнство, отчество и братство, все кровное, плотское, все живое умретъ безъ воскресенія въ этомъ «темномъ свѣтѣ» безплотной и безкровной святости.

«Неужели чувство любви къ родинѣ у тебя *высохло?*»—спрашиваетъ Гоголя одинъ изъ его старыхъ малороссійскихъ пріятелей. Да, именно «высохло», вымерло въ немъ все, или, по крайней мѣрѣ, онъ хотѣлъ бы, чтобы все въ немъ высохло: въ этой то мертвенной сухости, страшной духовной сухоткѣ и заключается, по мнѣнію его—его ли одного?—христіанская святость, «высота небеснаго безстрастія».

Въ одномъ послѣобѣденномъ разговорѣ съ дамами зашла рѣчь о тогдашнихъ изобрѣтеніяхъ,—стеаринѣ, дагерротипѣ.—«И на что это все надобно? лучше ли отъ этого люди?»—зѣваетъ Гоголь. Всѣ молчатъ.—«Я прежде любилъ краски, когда очень молодъ былъ!»—опять вдругъ начинаетъ онъ, точно съ просонокъ.—«Да, вы могли бы быть живописцемъ,—замѣчаетъ какая-то дама.—А прежде что̀ любили?»—«А прежде маленькимъ еще—карты». Дама: «это означаетъ дѣятельность духа»... Гоголь: «какая дѣятельность духа! Половина Россіи только и дѣлаетъ... Это бездѣйствіе духа»... Другая дама: «Николай Васильевичъ, скоро ли выйдетъ окончаніе Мертвыхъ душъ?»—Гоголь, опять зѣвая: «Я думаю, черезъ годъ».—«Такъ онѣ не сожжены?»—Гоголь: «Да-а-а... Вѣдь это только нача-ало было!..»—Онъ былъ сонный въ этотъ день отъ русскаго обѣда», прибавляетъ авторъ записокъ.

Въ этомъ разговорѣ все обыкновенно, но именно своею обыкновенностью, «пошлостью, доходящею почти до фантастическаго»—страшно, можетъ быть, страшнѣе всѣхъ исполинскихъ «загробныхъ страшилищъ». Это продолженіе сѣрой слякоти надъ холмами Назарета; та сѣрая паутина скуки, которая залѣпила намъ глаза, и которую мы называемъ нашимъ «христіанскимъ просвѣщеніемъ».

«Иногда страхъ врывается въ сонную душу», признается Гоголь. Но это уже не прежній, а какой-то новый страхъ. Въ немъ зарождается самая «христіанская» и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самая чудовищная мысль о томъ, что ему нельзя спастись, что все равно, что бы ни дѣлалъ, какъ бы ни каялся,—онъ погибъ, что какое-то особое таинственное отверженіе тяготѣетъ на немъ. «Мнѣ труднѣе спастись, чѣмъ кому другому».—«Страшусь,

видя ежеминутно, какъ хожу опасно».—«*Обо мнѣ нужно молиться болѣе, чѣмъ обо всякомъ другомъ человѣкѣ.* Если Богъ меня не вразумитъ... *участь моя будетъ страшнѣе участи всѣхъ прочихъ людей*».—«Молитесь, молитесь обо мнѣ всѣ!» — это однообразный неумолкаемый вопль его въ теченіе многихъ лѣтъ.

Въ духовномъ завѣщаніи Гоголя сказано: «я бы хотѣлъ, чтобы по смерти выстроенъ былъ храмъ, въ которомъ бы производились поминки по грѣшной душѣ... Я бы хотѣлъ, чтобы тѣло мое было погребено, если не въ церкви, то въ оградѣ церковной, и чтобы панихиды по мнѣ не прекращались». Это напоминаетъ колдуна въ «Страшной мести»: «не могъ бы ни одинъ человѣкъ въ свѣтѣ разсказать, что́ было въ душѣ у колдуна; а если бы онъ заглянулъ и увидалъ, что́ тамъ дѣялось, то уже не досыпалъ бы онъ ночей и не засмѣялся бы ни разу». Передъ смертью колдунъ бѣжалъ въ Кіевъ ко святымъ мѣстамъ, въ пещеру схимника.

— «Отецъ, молись! молись! — закричалъ онъ отчаянно,—молись о погибшей душѣ! —и грянулся на землю.

Святой схимникъ перекрестился, досталъ книгу, развернулъ и въ ужасѣ отступилъ назадъ и выронилъ книгу. — Нѣтъ, неслыханный грѣшникъ! нѣтъ тебѣ помилованія! бѣги отсюда! не могу молиться о тебѣ!

— Нѣтъ? — закричалъ, какъ безумный, грѣшникъ.

— Гляди: святыя буквы въ книгѣ налились кровью... *Еще никогда въ мірѣ не было такого грѣшника!*

— Отецъ, ты смѣешься надо мною!

— Иди, окаянный грѣшникъ! Не смѣюсь я надъ тобою. Боязнь овладѣваетъ мною. *Не добро быть человѣку съ тобою вмѣстѣ!*»

Въ этомъ видѣніи какъ будто предсказана судьба Гоголя; колдунъ и схимникъ — это самъ Гоголь и его духовникъ, отецъ Матѳей Ржевскій.

## IX.

ВОПРОСЪ о вліяніи отца Матѳея на Гоголя рѣшается большинствомъ критиковъ съ чрезмѣрною легкостью: ржевскій протоіерей—грубый изувѣръ, которому Гоголь подчинялся, будто бы, вслѣдствіе своей душевной болѣзни, «мистическаго бреда». Стоитъ, однако, нѣсколько пристальнѣе вглядѣться въ то, что произошло между этими двумя людьми, для того, чтобы не удовлетвориться подобнымъ рѣшеніемъ вопроса.

«Что вамъ сказать о немъ? (объ о. Матѳеѣ)—пишетъ Гоголь гр. Толстому.—По-моему, это умнѣйшій человѣкъ изъ всѣхъ, какихъ я доселѣ зналъ, и если я спасусь, такъ это вѣрно вслѣдствіе его наставленій, если только, нося ихъ передъ собой, буду больше входить въ ихъ силу». И самому о. Матѳею изъ Іерусалима: «у Гроба Господня я помянулъ ваше имя... Молитва моя состояла въ изъявленіи благодарности Богу за то, что послалъ мнѣ васъ, безцѣнный другъ и богомолецъ мой... Примите же еще разъ мою благодарность отсюда, изъ этого мѣста, освященнаго стопами Того, Кто принесъ намъ искупленіе наше».

Мы знаемъ, что Гоголь такъ дорожилъ письмами духовника, что «носилъ ихъ всегда при себѣ»: «прочиталъ нѣсколько разъ ваше письмо; прочиталъ потомъ еще въ минуту другихъ расположеній душевныхъ. Смыслъ намъ не вдругъ открывается, а потому нужно повторять чтеніе».—«Ваши два послѣднія письма держу при себѣ неотлучно. Всякій разъ, когда ихъ въ тишинѣ перечитываю, вижу новое въ нихъ... Не забывайте меня въ молитвахъ вашихъ. Знаете и сами, какъ онѣ мнѣ нужны... Одна мысль о томъ, что вы молитесь обо мнѣ, поселяетъ въ душу надежду».—«Можетъ быть, вамъ душа моя извѣстна больше, чѣмъ мнѣ самому... Вопію о помощи: молитесь, добрая душа!»—«О, какъ бы мнѣ хотѣлось открыть вамъ всю мою душу!»

Послѣднее письмо о. Матѳею за двѣ недѣли до смерти, уже со смертью въ душѣ, Гоголь подписываетъ: «Обязанный вамъ вѣчною благодарностью и здѣсь, и за гробомъ, вашъ весь Николай».

Мы знаемъ, чѣмъ былъ Пушкинъ для Гоголя. И вотъ, однако, этотъ никому неизвѣстный, мало образованный и кажется даже, несмотря на увѣренія Гоголя, не особенно умный священникъ имѣетъ большее вліяніе на судьбу его, чѣмъ Пушкинъ. Отъ Пушкина—жизнь, отъ о. Матѳея—смерть Гоголя, и жизнь явно побѣждена смертью: о. Матѳей оказывается сильнѣе Пушкина—какою силою?—вотъ вопросъ.

Ему было лѣтъ подъ шестьдесятъ. Большую часть жизни онъ провелъ въ деревенской глуши, среди простого народа. «Съ молоду наклоненъ былъ къ подвижнической жизни. Онъ былъ не высокъ ростомъ, немножко сутуловатъ; у него были сѣрые, нисколько не красивые и даже не особенно выразительные глаза, немножко вьющіеся свѣтло-русые съ просѣдью волосы, довольно широкій носъ; однимъ словомъ, по наружности и по внѣшнимъ пріемамъ, это былъ самый обыкновенный мужичокъ, котораго отъ крестьянъ села Езьска или Діева отличалъ только покрой его одежды... Правда, во время проповѣди (онъ говорилъ прекрасно, восхищавшимъ Гоголя, живымъ народнымъ языкомъ), а также при совершеніи литургіи, лицо его озарялось и свѣтлѣло; но это были преходящія послѣдствія внезапнаго восхищенія, по минованію коихъ наружность его принимала свой обычный незначительный видъ» (*Жизнь и труды Погодина*, Н. Барсукова, VIII, 564—566).

Таковъ, по свидѣтельству очевидца, внѣшній обликъ о. Матѳея. Облику внѣшнему соотвѣтствуетъ внутренній, насколько мы знаемъ по его собственнымъ письмамъ и по отраженію личности его въ представленіи Гоголя: во всемъ существѣ о. Матѳея—не только ничего геніальнаго, поразительнаго, но и ничего выдающагося, особеннаго, даже почти ничего личнаго, ничего своего. Но въ этомъ то, именно, отсутствіи личнаго и заключалась главная сила, тайна власти его. О. Матѳей для Гоголя не человѣкъ, а священникъ—только, но за то и во всей полнотѣ—священникъ. Человѣкъ со своими личными особенностями какъ бы окончательно растворился въ безличномъ священствѣ; оно поглотило въ себя человѣка. О. Матѳей для Гоголя чистѣйшій представитель чистѣй-

шаго православія; онъ, во всякомъ случаѣ, не перетолковывалъ, не окрашивалъ его въ свой цвѣтъ, въ цвѣтъ своей личности; какъ сквозь совершенно прозрачное стекло, сквозь личность или, вѣрнѣе, безличность о. Матѳея можно заглянуть въ самую глубину подлиннаго историческаго и народнаго христіанства: таково оно было, таково оно есть, не на словахъ, а на дѣлѣ, потому что этотъ деревенскій попъ былъ прежде всего человѣкъ дѣла; христіанство его—не словесное, не отвлеченное, а въ высшей степени дѣйственное, жизненное. Другіе говорятъ о томъ, что дѣлать; о. Матѳей дѣлаетъ то, о чемъ говоритъ и ничего не прибавляетъ отъ себя: что принялъ отъ церкви, на томъ и стоитъ; не идетъ, какъ другіе, болѣе «современные и просвѣщенные» истолкователи преданія, ни на какія уступки, смягченія, лукавыя сдѣлки съ лукавымъ духомъ времени. Гоголь чувствовалъ въ о. Матѳеѣ непотрясаемую крѣпость, каменный кряжъ православія. Это нѣсколько плоское и сѣрое мужичье лицо ржевскаго протопопа было лицомъ всей русской церкви, всего «восточнаго католичества». Въ голосѣ о. Матѳея слышался подлинный голосъ «1847 лѣтъ» историческаго христіанства.

О. Матѳей весь единъ; Гоголь весь раздвоенъ. Какъ твердый дубовый клинъ въ расщепленное дерево, это единство о. Матѳея врѣзалось въ раздвоенное существо Гоголя и раскололо его окончательно. Вникая въ подвижническія творенія великихъ отцовъ, Златоуста, Василія, Исаака, Ефрема Сирина, Іоанна Лѣствичника, Гоголь имѣлъ возможность провѣрить о. Матѳея и убѣдиться въ его совершенномъ согласіи съ этими столпами церкви, на коихъ вѣдь и донынѣ вся она зиждется, какъ на своемъ глубоко скрытомъ, подземномъ, но все же единственно-твердомъ основаніи.

Въ чемъ же собственно главная мысль о. Матѳея, его исходная точка?

Это—главная мысль всего уединяющаго, монашескаго, «чернаго» христіанства. Мысль самого Гоголя: *«жить въ Богѣ, значитъ жить внѣ самаго тѣла»*; святость значитъ безтѣлесность; плоть значитъ грѣхъ; духъ противополагается плоти, какъ одна абсолютная сущность другой,

столь же абсолютной, какъ начало божеское началу бѣсовскому, какъ вѣчное добро вѣчному злу—въ неразрѣшимомъ противорѣчіи. Отсюда выводъ: «не любите міра, ни того, что̀ въ мірѣ: кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви Отчей; ибо все, что въ мірѣ—похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть отъ Отца, но отъ міра сего.—Весь міръ лежитъ во злѣ».

Міръ есть отрицаніе Бога; Богъ есть отрицаніе міра—не какой-либо части міра, а міра, какъ цѣлаго, какъ, опять-таки, абсолютной сущности. То, что̀ было только *однимъ изъ двухъ* началъ, *однимъ изъ двухъ* полюсовъ въ ученіи Христовомъ, становится началомъ *единственнымъ*, всепоглощающимъ, отрицающимъ другое начало.

Такова исходная точка о. Матѳея: отправляясь отъ нея, онъ только дошелъ до конца, только сдѣлалъ изъ этихъ первыхъ аскетическихъ посылокъ послѣдній, страшный, но, въ сущности неизбѣжный выводъ въ своемъ судѣ надъ Гоголемъ; тѣ, у кого черный монашескій цвѣтъ христіанства, слинявъ, сдѣлался не бѣлымъ, а лишь сѣрымъ, полу-свѣтлымъ, полу-свѣтскимъ, уклонились бы, конечно, отъ этого слишкомъ страшнаго вывода. Но вотъ вопросъ: подвижники чистаго «чернаго христіанства, древніе великіе отцы пустыни, Исаакъ, Ефремъ, Лѣствичникъ, не согласились ли бы съ безпощадной логикой о. Матѳея, который призналъ, что не только все «язычество» Гоголя, его художественное творчество, смѣхъ, радость жизни, любовь къ міру, но и все его «христіанство», скорбь, покаяніе, отреченіе отъ міра, какъ недостаточныя, неполныя, не окончательныя, слишкомъ свѣтлыя, суть ложь, соблазнъ, то, что на языкѣ аскетизма называется «прелестью», и что все это мнимое, будто бы, христіанство внушено ему не духомъ, а плотью, не Богомъ, а дьяволомъ?

Именно здѣсь, въ отношеніи къ аскетизму о. Матѳея, обнаружилась вся религіозная двойственность Гоголя, въ такой мѣрѣ, какъ еще никогда.

Съ одной стороны, онъ какъ будто соглашается съ нимъ во всемъ, выдастъ себя головой, только молитъ о послѣдней пощадѣ, отражаетъ послѣднія, слишкомъ страшныя, обвиненія въ «прелести», хотя уже и въ томъ,

какъ онъ защищается отъ этихъ обвиненій, чувствуется его беззащитность.

«Нѣтъ, не допуститъ Богъ меня впасть въ ту *прелесть*, въ которую подозрѣваютъ меня впадшимъ».—«Не могу скрыть отъ васъ, что меня очень испугали слова ваши, что книга моя (*Переписка*) должна произвести вредное дѣйствіе, и что я дамъ за нее отвѣтъ Богу. Я нѣсколько времени оставался послѣ этихъ словъ въ состояніи упасть духомъ. Книга моя не отъ дурного умысла: мое недоразуміе всему причиною; за то Богъ и наказалъ меня... Что же до вліянія на другихъ, то мнѣ какъ-то не вѣрится, чтобы отъ книги моей распространился вредъ на нихъ. За что Богу такъ ужасно меня наказывать? Нѣтъ, Онъ отклонитъ отъ меня такую страшную участь, если не ради моихъ безсильныхъ молитвъ, то ради молитвъ тѣхъ, которые Ему молятся обо мнѣ,—ради молитвъ моей матери, которая изъ-за меня вся превратилась въ молитву».—«Я, точно, моей опрометчивой книгой показалъ какіе-то исполинскіе замыслы на что-то вродѣ вселенскаго учительства... А діаволъ, который какъ тутъ, раздулъ до чудовищной преувеличенности даже и то, что было и безъ умысла учительствовать... Теперь только дивлюсь своей гордости, дивлюсь тому, какъ Богъ не поразилъ меня и не стеръ съ лица земли...»

Съ другой стороны, за этою, какъ будто безконечною, покорностью скрывается безконечное сопротивленіе: уступая, шагъ за шагомъ, Гоголь все-таки за что-то отчаянно борется съ о. Матѳеемъ, что-то отстаиваетъ, чѣмъ-то не можетъ или не хочетъ пожертвовать, хотя бы грозила ему клятва церковная и вѣчная погибель. Онъ клонится, гнется, и въ самой этой гибкости—почти неодолимая сила упорства. На «черное» христіанство о. Матѳея возражаетъ онъ иногда, какъ будто нечаянно, но все-таки слишкомъ по существу, въ слишкомъ глубокой исходной точкѣ, отъ которой зависитъ весь уклонъ христіанства отъ «бѣлаго» цвѣта къ «черному», отъ воскрешенія къ умерщвленію, отъ святой плоти къ безплотной святости.

Онъ пишетъ ближайшему другу и духовному сыну о. Матѳея, гр. Толстому: «вы очень *односторонни* и стали

недавно такъ односторонни... Вы почитаете все, что ни есть въ мірѣ, соблазномъ и препятствіемъ къ спасенію. Монахъ не строже васъ... Не будьте похожи на тѣхъ святошей, которые *желали бы разомъ уничтожить все, видя во всемъ одно бѣсовское»*.

Развѣ это не острый ножъ въ сердце о. Матѳея? Тутъ рѣчь идетъ о театрѣ, о литературѣ, о Пушкинѣ, о всей плоти міра, «свѣта», который не хочетъ быть мракомъ, «мрачнымъ монастыремъ».—«Среди свѣта, говоритъ Гоголь, есть много такого, что служитъ незримою ступенью къ христіанству». И далѣе, уже самому о. Матѳею: «я подалъ вамъ поводъ думать, что посылаю людей въ театръ, а не въ церковь. Храни меня Богъ отъ такой мысли!.. Я только думалъ, что нельзя отнять совершенно отъ общества увеселеній ихъ, но надобно такъ распорядиться съ ними, чтобы у человѣка возрождалось желаніе идти къ Богу, а не идти къ чорту».

Чѣмъ уступчивѣе Гоголь, тѣмъ требовательнѣе о. Матѳей. Когда же онъ высказалъ, наконецъ, свое послѣднее, ужасающее, но, въ сущности, для него логически-неизбѣжное требованіе, чтобы Гоголь «бросилъ имя литератора и пошелъ въ монастырь», тотъ возразилъ ему такъ, что это возраженіе, несмотря на свою внѣшнюю почтительность, было для о. Матѳея опять, какъ острый ножъ въ сердце: «признаюсь вамъ, я до сихъ поръ увѣренъ, что законъ Христовъ можно внести съ собой повсюду, даже въ стѣны тюрьмы, и можно исполнять его, пребывая во всякомъ званіи и во всякомъ сословіи; его можно исполнить также и въ званіи писателя... Если бы я зналъ, что на какомъ-нибудь другомъ поприщѣ могу дѣйствовать лучше во спасеніе души моей и во исполненіе всего того, что должно мнѣ исполнить, чѣмъ на этомъ, я бы перешелъ на то поприще. Если бы я узналъ, что я могу въ монастырѣ уйти отъ міра, я бы пошелъ въ монастырь. Но и въ монастырѣ тотъ же міръ окружаетъ насъ, тѣ же искушенія вокругъ насъ... Словомъ, *нѣтъ поприща и мѣста въ мірѣ, на которомъ мы бы могли уйти отъ міра»*.—«Если писателю данъ талантъ, то, вѣрно, недаромъ и не на то, чтобы обратить его во злое. Если въ живописцѣ есть склонность къ живописи, то, вѣрно,

недаромъ и не на то, чтобы обратить его во злое».—«Не знаю, брошу ли я имя литератора, потому что не знаю, *есть ли на это воля Божія*».

Ежели сущность христіанства—умерщвленіе плоти, безплотная духовность (а вѣдь такъ именно и была понята эта сущность всѣми вѣками односторонне-аскетическаго христіанства отъ Исаака Сирина до о. Матѳея), то искусство не можетъ быть святымъ въ христіанскомъ смыслѣ, потому что всякій художественный образъ есть, все-таки, не безплотная духовность, а одухотворенная плоть или воплощенный духъ. Гоголь не сознавалъ съ ясностью (и въ этомъ недостаткѣ сознанія заключается главная причина его гибели), только смутно прозрѣвалъ въ искусствѣ начало религіи, начало святой плоти.

Но этого-то и не могъ понять о. Матѳей, который такъ же, какъ всѣ стоявшіе за нимъ вѣка, подмѣнилъ святую плоть безплотною святостью.

## X.

НАДО понять всю глубину вопроса, который поднятъ былъ здѣсь между мірянином и священникомъ, между міромъ и церковью.

Нельзя въ мірѣ уйти отъ міра, утверждаетъ Гоголь. Если это такъ, то одно изъ двухъ: или христіанство невозможно; или оно вовсе не требуетъ, чтобы мы ушли отъ міра въ томъ смыслѣ, какъ этого требовалъ о. Матѳей. *Міръ весь лежитъ во злѣ*—это одно подлинное начало христіанства; но вотъ и другое столь же подлинное: *Богъ такъ возлюбилъ міръ, что Сына Своего Единороднаго принесъ за него въ жертву*. Богъ не можетъ любить зло; значитъ, кромѣ того міра, который «весь лежитъ во злѣ», или, по выраженію Гоголя, «идетъ къ чорту», есть и другой міръ, который идетъ къ Богу. Какъ отдѣлить одинъ изъ этихъ двухъ міровъ отъ другого? Есть грѣшная плоть, но есть и плоть святая, иначе Слово не стало бы Плотью. Какъ отличить плоть грѣшную отъ святой?

Гоголь опять таки не сознавалъ, а лишь смутно пред-

чувствовалъ эти вопросы, которые не только разрѣшить, но и услышать не могъ о. Матѳей.

Гоголь отрекался отъ «вселенскаго учительства»; но одно мгновеніе, одна точка религіознаго пути его имѣетъ дѣйствительно вселенское значеніе; дѣйствительно стоялъ онъ, по выраженію Аксакова, передъ «исполинскою задачею, которой не разрѣшили 1847 лѣтъ христіанства». Онъ предчувствовалъ, что христіанство остается донынѣ словеснымъ, отвлеченнымъ, что оно уходитъ отъ міра и не возвращается въ міръ. Онъ утверждаетъ, что праздникъ Свѣтлаго Христова Воскресенія нигдѣ еще не празднуется, какъ слѣдуетъ — почему это такъ, онъ не могъ бы сказать, онъ только смутно прозрѣвалъ, что тайна Воскресенія Плоти не открывается въ «черномъ» христіанствѣ, и что окончательное откровеніе тайны этой предстоитъ лишь будущему «бѣлому», воистину вселенскому христіанству.

Здѣсь, можетъ быть, нечаянно, коснулся Гоголь той оси, на которой держится, и отъ колебанія которой зависитъ міровой поворотъ христіанства отъ Перваго ко Второму Пришествію; сдвигалъ тотъ камень, на которомъ зиждется вся крѣпость церкви неподвижной.

О. Матѳей и Гоголь (не въ своемъ сознаніи, а только въ своемъ пророческомъ ясновидѣніи)—это неподвижность и движеніе, преданіе и пророчество, прошлое и будущее всего христіанства—въ ихъ неразрѣшимомъ противорѣчіи. О. Матѳей преступилъ завѣтъ апостольскій: *духа не угашайте*, когда требовалъ, чтобы Гоголь отрекся отъ искусства; онъ «угашалъ духъ», умерщвлялъ духовную плоть во имя безплотной духовности. Въ анаѳемѣ надъ Гоголемъ и Пушкинымъ, устами о. Матѳея историческое христіанство произносило анаѳему надъ всею русскою литературою, надъ всѣмъ «просвѣщеніемъ», «свѣтомъ», «міромъ», анаѳему надъ всею плотью, анаѳему надъ всею тварью, еще не избавленной, но «совокупно стенающей объ избавленіи».

Споръ о. Матѳея съ Гоголемъ былъ таковъ, что между обѣими сторонами не могло быть никакой середины, никакого примиренія: ежели одинъ былъ въ абсолютной истинѣ, то другой—въ абсолютной лжи; ежели

за однимъ была «воля Божія», то за другимъ воля, идущая противъ Бога.

Съ Богомъ ли онъ, или противъ Бога въ этомъ спорѣ,—Гоголь не имѣлъ силы рѣшить окончательно: не только вся исторія, но и собственное сознаніе Гоголя были слишкомъ на сторонѣ о. Матѳея. И потому, что Гоголь не имѣлъ силы этого рѣшить, онъ погибъ.

«Не писать для меня совершенно, значило бы то же, что не жить». Отреченіе отъ литературы для Гоголя было не только самоумерщвленіе, но и самоубійство.

О. Матѳей потребовалъ отъ него этого самоубійства. Гоголь предвидѣлъ, что, если бы онъ не согласился, то о. Матѳей сказалъ бы ему то, что святой схимникъ говоритъ колдуну въ *Страшной мести*: «иди, окаянный грѣшникъ! не могу о тебѣ молиться—нѣтъ тебѣ помилованія! Еще никогда въ мірѣ не было такого грѣшника!» Этой анаѳемы, которая носилась надъ Гоголемъ всю жизнь и преслѣдовала его въ вѣщихъ снахъ, онъ такъ боялся, что готовъ былъ на все.

Голосъ о. Матѳея былъ для него голосомъ церкви, всего христіанства, самого Христа. Ему предстояло одно изъ двухъ—или жить внѣ церкви отступникомъ, или совсѣмъ не жить. Онъ выбралъ послѣднее.

## XI.

Въ концѣ декабря 1851 года, меньше, чѣмъ за два мѣсяца до смерти, Гоголь писалъ о. Матѳею: «извѣстіе, что вы будете сюда, меня много обрадовало. Вы напрасно думали, что пріѣздъ вашъ на праздникъ Рождества можетъ быть не въ пору. А. П. (гр. Толстой) живетъ такъ уединенно и такимъ монастыремъ, что и я, любящій тоже тишину, переѣхалъ къ нему на время пребыванія моего въ Москвѣ. Онъ проситъ васъ прямо взъѣхать на дворъ къ нему... Комната для васъ готова».

Въ это время, несмотря на обычныя физическія и духовныя страданія, заложенная въ существѣ Гоголя огромная жизненная сила все еще борется съ болѣзнью.

Несмотря на всѣ отреченія отъ жизни, онъ все еще

любитъ жизнь, любитъ землю, тянется къ землѣ, безсознательно, какъ дитя къ матери. «За посадку деревъ тебя очень благодарю, за наливки также,—пишетъ онъ сестрѣ.—Какъ только сдѣлается потеплѣе, пришлю тебѣ сѣмянъ для посѣва кое-какой огородины».

Кажется, онъ все еще способенъ къ одной изъ тѣхъ шутокъ, которыя, три года назадъ, позволялъ себѣ неожиданно, среди безконечныхъ унылыхъ разсужденій о постѣ, о безстрастіи, объ умерщвленіи плоти.—«Любезный другъ, Сергѣй Тимоѳеевичъ, — писалъ онъ Аксакову,— имѣютъ къ вамъ сегодня подвергнуться къ обѣду два пріятеля: Языковъ и я, оба грѣховодники и скоромники. Упоминаю объ этомъ обстоятельствѣ по той причинѣ, чтобы вы могли приказать прибавить кусокъ бычачины на лишнее рыло».—Какъ радуешься, какъ отдыхаешь на этой шуткѣ! Точно блѣдный лучъ солнца въ гробовомъ склепѣ. Какъ узнаешь и привѣтствуешь прежняго Гоголя, милаго «язычника», неисправимаго обжору, творца «Старосвѣтскихъ помѣщиковъ», для которыхъ вся жизнь—ѣда! Какъ начинаешь снова надѣяться, что онъ еще не погибъ! И насколько этотъ кусокъ грѣшной бычачины ближе ко Христу, чѣмъ та страшная сухая просвира, которую впослѣдствіи запостившійся Гоголь будетъ глодать, умирая отъ истощенія и упрекая себя въ «обжорствѣ»!

Главное — онъ все еще пишетъ, а писать, для него значитъ жить. Мучительно, медленно, но неустанно работаетъ надъ вторымъ томомъ «Мертвыхъ душъ». Пока не порвана эта связь съ жизнью черезъ искусство, есть еще надежда на спасеніе.—«Второй томъ, можетъ быть, тебѣ привезу лѣтомъ самъ, а можетъ быть, и въ началѣ весны». — «Я работаю въ тишинѣ попрежнему. Иногда хвораю, иногда же милость Божія даетъ мнѣ чувствовать свѣжесть и бодрость, тогда и работа идетъ свѣжѣе». — «Если Богъ будетъ милостивъ и пошлетъ нѣсколько деньковъ, подобныхъ тѣмъ, какіе иногда удаются, то, можетъ быть, и я какъ-нибудь управлюсь». — «Сижу попрежнему надъ тѣмъ же, занимаюсь тѣмъ же,—пишетъ онъ Жуковскому за девятнадцать дней до смерти.—Помолись обо мнѣ, чтобы работа моя была истинно добро-

совѣстна, и чтобы я хоть сколько-нибудь былъ удостоенъ пропѣть гимнъ красотѣ небесной».

Таково душевное настроеніе Гоголя до пріѣзда о. Матѳея; черезъ двѣ недѣли послѣ его отъѣзда, Гоголь умеръ. Конечно, то, что произошло между ними, было причиной смерти.

«Что это за странная смерть!—говоритъ С. Т. Аксаковъ. — Онъ умеръ, мнѣ кажется, только потому, что былъ убѣжденъ, что умираетъ. Физическаго разстройства въ немъ не было».—«Это было въ субботу на первой недѣлѣ поста,—разсказываетъ другой очевидецъ.— Увидавъ его, я ужаснулся. Не прошло мѣсяца, какъ я съ нимъ обѣдалъ вмѣстѣ,—онъ былъ цвѣтущаго здоровья, бодръ, свѣжъ, крѣпокъ,—и теперь предо мною человѣкъ какъ бы изнуренный до крайности чахоткою или доведенный продолжающимся тифомъ до необыкновеннаго изнеможенія. Глаза его тусклы и впалы, лицо совершенно осунулось, щеки ввалились, голосъ слабъ, языкъ трудно шевелится отъ сухости во рту, выраженіе лица неопредѣленное, необъяснимое. Мнѣ онъ показался мертвецомъ съ перваго взгляда».—«Онъ чувствовалъ, что боленъ тою самою болѣзнью, отъ которой умеръ отецъ его,—именно, что на него *нашелъ страхъ смерти*».—«Страшна минута смерти!» повторялъ Гоголь. Когда однажды о. Матѳей обличалъ его и грозилъ небесною карою, Гоголь, потрясенный, не владѣя собою, прервалъ рѣчь и воскликнулъ:

—«Довольно! оставьте, не могу далѣе слушать—слишкомъ страшно!»

Должно быть, передъ самымъ отъѣздомъ о. Матѳея, произошла послѣдняя рѣшительная бесѣда, во время которой Гоголь, по собственному выраженію, «оскорбилъ» своего духовнаго отца, друга и благодѣтеля. Какъ могъ онъ его оскорбить? По всей вѣроятности, о. Матѳей въ послѣдній разъ потребовалъ отвѣта, желаетъ ли онъ съ точностью исполнить правила святыхъ отцовъ, уйти отъ міра, «бросить имя литератора и сдѣлаться монахомъ». И въ послѣдній разъ Гоголь возмутился, со смертнымъ ужасомъ, отчаяніемъ и, можетъ быть, даже злобнымъ ожесточеніемъ противосталъ о. Матѳею, возразилъ, что не долженъ этого дѣлать, потому что «*не знаетъ, есть ли на то воля Божія*».

Но только что духовникъ уѣхалъ, Гоголь послалъ вслѣдъ ему письмо, въ которомъ молилъ о прощеніи; это послѣднія строки, написанныя Гоголемъ: «6 февраля 1852.— Уже написалъ было къ вамъ одно письмо вчера, въ которомъ просилъ извиненія въ томъ, что оскорбилъ васъ; но вдругъ милость Божія чьими-то молитвами посѣтила и меня, жестокосерднаго, и сердцу моему захотѣлось васъ благодарить крѣпко, такъ крѣпко! но объ этомъ что говорить?..

Обязанный вамъ вѣчно благодарностью здѣсь, и за гробомъ,

вашъ весь *Николай*».

Борьба была кончена, о. Матѳей побѣдилъ. «Благодать», внезапно осѣнившая Гоголя «чьими-то молитвами», открыла ему, что «воля Божія» требуетъ, чтобы онъ отрекся отъ литературы. По всей вѣроятности, Гоголь въ ту минуту, когда писалъ духовнику, уже рѣшилъ окончательно сжечь всѣ свои рукописи и больше «не писать— не жить».

«Уставъ церковный написанъ для всѣхъ,—говоритъ о. Матѳей.—Всѣ обязаны безпрекословно слѣдовать ему: неужели мы будемъ равняться только со всѣми и не захотимъ исполнить ничего болѣе? Ослабленіе тѣла не можетъ насъ удерживать отъ пощенія; какая у насъ забота? Для чего намъ нужны силы? Много званныхъ, но мало избранныхъ»...

Гоголь рѣшилъ исполнить нѣчто большее, чѣмъ уставъ церковный.

«На масляной началъ онъ говѣть и поститься: сталъ ѣсть все меньше и меньше, хотя, повидимому, не терялъ аппетита и жестоко страдалъ отъ лишенія пищи. За обѣдомъ употреблялъ только нѣсколько ложекъ овсянаго супа или капустнаго разсола. Когда ему предлагали что-либо другое, отказывался болѣзнью. Нѣсколько дней питался одною просфорою. Свое пощеніе не ограничилъ пищею, но и сонъ умѣрилъ до чрезмѣрности: послѣ ночной продолжительной молитвы, рано вставалъ и шелъ къ заутрени. Наконецъ, онъ такъ ослабъ, что едва держался на ногахъ. Однажды цѣлый день ничего не хотѣлъ ѣсть; когда же послѣ съѣлъ просфору, то назвалъ себя об-

жорою, окаяннымъ, нетерпѣливцемъ и сокрушался сильно».

На первой недѣлѣ великаго поста, въ ночь съ понедѣльника на вторникъ, за девять дней до смерти, Гоголь велѣлъ своему мальчику-слугѣ раскрыть печную трубу и затопить печку. Собралъ всѣ свои рукописи и бросилъ ихъ въ огонь. Онъ «сжегъ все, что написалъ», между прочимъ, и весь, уже почти готовый, второй томъ «Мертвыхъ душъ».—«Ничего не осталось, даже ни одного чернового лоскутка», замѣчаетъ Хомяковъ. Мальчикъ, глядя на горящія рукописи, возражалъ ему: «зачѣмъ вы это дѣлаете? можетъ, онѣ пригодятся еще». Но Гоголь не слушалъ. А когда почти все сгорѣло, онъ долго сидѣлъ, задумавшись, потомъ заплакалъ, велѣлъ позвать гр. Толстого, показалъ ему догорающіе углы бумаги и сказалъ: «вотъ что я сдѣлалъ! хотѣлъ было сжечь нѣкоторыя вещи, давно на то приготовленныя, а *сжегъ все. Какъ Лукавый силенъ! Вотъ онъ до чего меня довелъ...*»—«Вѣдь вы можете все припомнить?—сказалъ Толстой, желая его утѣшить.—Да, — отвѣчалъ Гоголь, положивъ руку на лобъ,—могу, могу, у меня все это въ головѣ, — и повидимому, сдѣлался спокойнѣе, пересталъ плакать».

Прежде, чѣмъ у Гоголя явилась мысль о сожженіи рукописей, онъ завѣщалъ, чтобы послѣ смерти его гр. Толстой всѣ его сочиненія передалъ митрополиту Филарету: «пусть онъ наложитъ на нихъ свою руку; что̀ ему покажется ненужнымъ, пусть зачеркиваетъ немилосердно».

Вотъ главный вопросъ, съ которымъ Гоголь обращался къ Церкви: онъ хотѣлъ, чтобы она научила его отдѣлять нужное отъ ненужнаго, святое отъ грѣшнаго, божеское отъ бѣсовскаго, не только въ искусствѣ, но и во всемъ вообще «мірскомъ», «свѣтскомъ», «плотскомъ», во всей живой *плоти* міра, во всей твари, еще не избавленной, но «совокупно стенающей объ избавленіи»; *онъ хотѣлъ, чтобы церковь научила его отдѣлять міръ, который «весь лежитъ во злѣ», отъ міра, который Богъ такъ возлюбилъ, что Сына Своего Единороднаго принесъ за него въ жертву.*

Увы, на этотъ вопросъ не сумѣлъ бы отвѣтить Гоголю не только митрополитъ Филаретъ, но и все историческое христіанство отъ Іоанна Лѣствичника до о. Матѳея; оно

сдѣлало бы только одно изъ двухъ: или, уклоняясь отъ прямого отвѣта, измѣняя себѣ, какъ оно, въ дѣйствительности, слишкомъ часто себѣ измѣняло, согласилось бы только на случайныя уступки, только на лукавыя сдѣлки съ лукавымъ духомъ времени, которыя не могъ и не хотѣлъ принять Гоголь, и которыя дѣлаютъ христіанство изъ чернаго не бѣлымъ, а только сѣрымъ, серединнымъ, похожимъ на осеннюю слякоть надъ холмами Назарета;—или, оставаясь вѣрнымъ себѣ до конца, повторило бы еще разъ устами о. Матѳея то, что уже восемнадцать вѣковъ повторяло на всѣ лады: «не любите міра, ни того, что въ мірѣ, ибо *все*, что въ мірѣ, похоть плоти, похоть очей и гордость житейская; все—тлѣнъ, все — прахъ, все—грѣхъ. Бѣги же отъ міра, брось имя литератора и и будь монахъ».

Когда Гоголь, не умѣя отдѣлить святое отъ грѣшнаго въ своемъ искусствѣ, въ своей плоти, отъ *всего* отрекся, проклялъ *все*, сжегъ *все*,—тогда вдругъ почувствовалъ, что исполнилъ волю не Божію, совершилъ преступленіе, кощунство, которому нѣтъ имени,—похулилъ въ святой плоти Духъ Святой: «вотъ, что я сдѣлалъ! хотѣлъ было сжечь *нѣкоторыя* вещи, а сжегъ все. Какъ Лукавый силенъ!—вотъ онъ до чего меня довелъ».

Кто же собственно довелъ его до этого—Лукавый, или о. Матѳей?

Въ ту минуту, когда Гоголь сидѣлъ у печки и смотрѣлъ, какъ буквы тлѣющихъ рукописей рдѣютъ, точно кровью наливаются («смотри, окаянный грѣшникъ, святыя буквы на книгѣ налились кровью»), въ этомъ страшномъ кровавомъ отблескѣ не предсталъ ли ему образъ о. Матѳея, не захотѣлось ли Гоголю закричать ему, какъ въ «Страшной мести» колдунъ кричитъ святому схимнику: «Отецъ, ты смѣешься надо мною!»

Не понялъ ли онъ, наконецъ, *кто* скрывается подъ этимъ образомъ, образомъ «ангела свѣтла»? Не узналъ ли подъ этою послѣднею, самою соблазнительною маскою того, съ кѣмъ онъ боролся всю жизнь оружіемъ смѣха?

Борьба была окончена, совершилась «Страшная месть»: не-человѣкъ побѣдилъ человѣка, посмѣялся на тѣмъ, кто думалъ надъ нимъ посмѣяться.

## XII.

Мы знаемъ, что въ послѣдніе дни преслѣдовали Гоголя какія-то ужасныя видѣнія. Дня за два, за три до сожженія рукописей онъ «поѣхалъ на извозчикѣ въ Преображенскую больницу къ одному юродивому, подъѣхалъ къ воротамъ, подошелъ къ нимъ, воротился, долго ходилъ взадъ и впередъ, долго оставался въ полѣ на вѣтру, въ снѣгу, стоя на одномъ мѣстѣ, и потомъ, не входя на дворъ, опять сѣлъ на лошадь и возвратился». Что онъ думалъ, что онъ видѣлъ тамъ, въ полѣ, ночью, одинъ, или въ старинной маленькой церкви Симеона Столпника, гдѣ, въ темнотѣ, молился цѣлыми часами? Не проносились ли передъ нимъ снова тѣ видѣнія, которыми въ юношескихъ сказкахъ своихъ, особенно въ самой страшной и вѣщей изъ нихъ—«Віѣ», напророчилъ онъ себѣ судьбу свою? Герой «Вія», «философъ» Хома Брутъ, тоже остается ночью одинъ въ церкви. «Посрединѣ стоялъ черный гробъ; свѣчи теплились передъ темными образами; свѣтъ отъ нихъ освѣщалъ только иконостасъ и слегка средину церкви; отдаленные углы притвора были закутаны мракомъ. Высокій старинный иконостасъ уже показывалъ глубокую ветхость... Лики святыхъ, совершенно потемнѣвшіе, глядѣли какъ-то мрачно.— «Нужно освѣтить всю церковь такъ, чтобы видно было, какъ днемъ», подумалъ философъ. И онъ принялся прилѣплять восковыя свѣчи ко всѣмъ карнизамъ, налоямъ и образамъ, и скоро вся церковь наполнилась свѣтомъ. Вверху только мракъ сдѣлался какъ будто сильнѣе, и мрачные образа глядѣли угрюмѣй... Онъ подошелъ къ гробу, съ робостью посмотрѣлъ въ лицо умершей—и не могъ не зажмурить, нѣсколько вздрогнувши, своихъ глазъ: такая страшная сверкающая красота!»

Эта вѣдьма, съ которою нѣкогда веселый молодой казакъ леталъ въ «бѣсовски сладкомъ, томительно-страшномъ полетѣ», эта мертвая вѣдьма въ черномъ гробу среди церкви—не языческая ли красота, не сладострастная ли плоть міра, убитая и отпѣваемая Гоголемъ въ старой церкви, въ церкви Симеона Столпника или о. Матѳея?

«Вдругъ... среди тишины... съ трескомъ лопнула желѣзная крышка гроба и поднялся мертвецъ... Вихорь поднялся по церкви, попадали на землю иконы, полетѣли внизъ разбитыя стекла окошекъ. Двери сорвались съ петель, и несмѣтная сила чудовищъ влетѣла въ Божью церковь. Страшный шумъ отъ крылъ и отъ царапанья когтей наполнилъ всю церковь. Все летало и носилось, ища повсюду философа... Онъ только крестился, да читалъ, какъ попало, молитвы... Всѣ глядѣли на него, искали и не могли увидѣть его, окруженнаго таинственнымъ кругомъ.—«Приведите Вія, ступайте за Віемъ!..» И вдругъ настала тишина въ церкви; послышалось вдали волчье завываніе, и скоро раздались тяжелые шаги, звучавшіе по церкви. Взглянувъ искоса, увидѣлъ онъ, что ведутъ какого-то приземистаго, дюжаго, косолапаго человѣка. Весь былъ онъ чернѣй земли. Какъ жилистые, крѣпкіе корни, выдавались его, засыпанныя землею, ноги и руки. Тяжело ступалъ онъ, помнутно оступаясь. Длинныя вѣки опущены были до самой земли. Съ ужасомъ замѣтилъ Хома, что лицо было на немъ желѣзное».

Желѣзное лицо, земляное тѣло Вія—противъ безплотныхъ лицъ, неземного тѣла святыхъ, бездушная плотскость—противъ безплотной духовности. За умерщвленную плоть мститъ мертвая плотскость. Вій—это самое противоположное духу, движенію, сознанію; это—тяжесть, косность, мертвость первозданнаго вещества, матеріи; это въ человѣкѣ инстинктъ, прикрѣпляющій его не только къ земному и тѣлесному, но и къ подземному, до-тѣлесному—къ матеріи—инстинктъ слѣпой и ясновидящій: длинныя вѣки Вія опущены до земли; онъ самъ не можетъ ихъ поднять; но когда другіе подымутъ ихъ—онъ видитъ то, чего никто не видитъ.

— «Подымите мнѣ вѣки: не вижу!—сказалъ подземнымъ голосомъ Вій,—и все сонмище кинулось подымать его вѣки.

— Не гляди! — шепнулъ какой-то внутренній голосъ философу. Не вытерпѣлъ онъ и глянулъ.

— Вотъ онъ! — закричалъ Вій и уставилъ на него желѣзный палецъ, и всѣ, сколько ни было, кинулись на философа. Бездыханный, грянулся онъ о землю, и тутъ же вылетѣлъ духъ изъ него отъ страха».

Онъ «умеръ отъ страха», такъ же, какъ Гоголь. И святыня Божія не спасла его отъ дьявольской нечисти; церковь, бѣдная, ветхая, вся дрожитъ подъ напоромъ чудовищъ и не можетъ имъ противиться: они побѣждаютъ ее; безплотная духовность оскверняется бездушною плотскостью—и предсказанная «мерзость запустѣнія становится на мѣстѣ святомъ».

Когда наступило утро, «вошедшій священникъ, разсказываетъ Гоголь, остановился при видѣ такого посрамленія Божьей святыни и не посмѣлъ служить... Такъ навѣки и осталась церковь, съ завязнувшими въ дверяхъ и окнахъ чудовищами, обросла лѣсомъ, корнями, бурьяномъ, дикимъ терновникомъ и никто не найдетъ теперь къ ней дороги». Она запустѣла—и міръ не найдетъ къ ней дороги, такъ же, какъ она сама не нашла дороги въ міръ.

Каковы бы ни были предсмертныя видѣнія Гоголя, таковъ именно долженъ былъ быть ихъ пророческій смыслъ: его собственная имъ самимъ убитая муза, сверкающая страшной красотою, вѣдьма въ гробу, среди церкви, и уставленный на него, убійцу, желѣзный палецъ Вія.

## XIII.

СЪ той самой ночи, какъ сжегъ свои рукописи, сдѣлался онъ еще мрачнѣе прежняго. Сидѣлъ въ креслахъ по цѣлымъ днямъ въ халатѣ, протянувши ноги на другой стулъ, передъ столомъ, не пускалъ къ себѣ почти никого и еще меньше говорилъ. Замѣчательны слова, которыя онъ въ это время сказалъ Хомякову: «надобно же умирать, и я уже готовъ и умру».

По удостовѣренію врачей, «никакихъ важныхъ болѣзненныхъ симптомовъ съ нимъ не было». Онъ только продолжалъ «поститься», или, вѣрнѣе, морить себя голодомъ. Духовникъ, не о. Матѳей, а другой, приходскій священникъ, приходилъ ежедневно; при немъ нарочно подавали кушать саго, чернослив. Священникъ начиналъ первый и убѣждалъ его ѣсть вмѣстѣ съ нимъ. Но Гоголь большею частью отказывался.—«Въ воскресенье священникъ убѣдилъ его принять ложку клещевиннаго

масла; онъ проглотилъ, но послѣ этого пересталъ вовсе слушаться его и не принималъ ужъ въ послѣднее время никакой пищи. Когда гр. Толстой для разсѣянія начиналъ съ нимъ говорить о предметахъ, весьма близкихъ къ нему, и которые не могли не занимать его прежде, онъ возражалъ съ благоговѣйнымъ изумленіемъ: «что́ это вы говорите? можно ли разсуждать объ этихъ вещахъ, когда я готовлюсь къ такой страшной минутѣ?» Потомъ молчалъ и заставлялъ графа умолкать».—«Во вторникъ являюсь я,—разсказываетъ очевидецъ,—и встрѣчаю гр. Толстого, встревоженнаго черезъ мѣру. —«Что Гоголь?»—«Плохо; лежитъ. Ступайте къ нему. Теперь можно входить». Я вошелъ въ его комнату; онъ лежалъ на широкомъ диванѣ, на боку, съ открытыми глазами, отвернувшись къ стѣнѣ; противъ лица—образъ Богоматери, въ рукахъ—четки». Лицо его было «спокойно» или, вѣрнѣе, безчувственно: «онъ смотрѣлъ, какъ человѣкъ, для котораго всѣ задачи разрѣшены, всякое чувство замолкло, всякія слова напрасны». Рѣшенъ былъ главный вопросъ: «жить въ Богѣ значитъ жить внѣ тѣла—надо умереть, и я готовъ и умру».

Но неужели это «христіанская» смерть, та «безболѣзненная и мирная кончина живота», о которой молится церковь?—Всѣ окружающіе смутно чувствовали, что происходитъ нѣчто ужасное и *преступное*, это не смерть, а самоубійство, что нельзя этого такъ оставить, надо что-то сдѣлать. Но что? Бѣдный батюшка, который начинаетъ ѣсть черносливъ, доказывая Гоголю, что можно жить въ Богѣ и въ тѣлѣ, не такъ же ли символически страшенъ со своею безсильною добротою, со своимъ «полинялымъ», «сѣренькимъ» христіанствомъ, какъ и о. Матѳей со своею безпощадною силою и христіанствомъ истиннымъ «чернымъ»?—Но что же, что же людямъ было дѣлать?

Когда они увидѣли, что религія не помогаетъ, то обратились за помощью къ наукѣ. Изъ рукъ священниковъ Гоголь попадаетъ въ руки докторовъ, изъ безплотной духовности—въ бездушную плотскость, изъ ветхаго идеализма въ современный позитивизмъ. Съ точно такимъ же насиліемъ и грубостью спасали душу Гоголя, не заботясь о тѣлѣ его; другіе начинаютъ спасать тѣло его, не

заботясь о душѣ. Отъ неразумнаго Бога—къ безбожному разуму.

Врачи собрались для консиліума. Поставленъ былъ вопросъ: «оставить больного безъ пособій, или поступить съ нимъ, какъ съ человѣкомъ, не владѣющимъ собою, и не допускать его до умерщвленія себя?»—Рѣшили: «да, надобно его кормить насильно». — «Пошли осматривать больного; стали его спрашивать. Гоголь или не отвѣчалъ, или отвѣчалъ коротко: «нѣтъ»,—не открывая глазъ; наконецъ, проговорилъ съ напряженіемъ: «не тревожьте меня, ради Бога!» Стали давить животъ. Онъ былъ, какъ доска, вообще, безъ содержимаго, мягкій, вялый, позвоночникъ черезъ него ощущался легко. Гоголь закричалъ, застоналъ. Доктора предписали піявки и холодное обливаніе головы въ теплой ваннѣ». Нашли также успокоительное латинское названіе болѣзни: gastroenteritis ex inanitione.

«Когда его раздѣвали и сажали въ ванну, онъ сильно стоналъ, кричалъ, говорилъ, что это дѣлаютъ напрасно. Когда ставили піявки, онъ повторялъ: «не надо!» Потомъ, когда онѣ уже были поставлены, твердилъ: «снимите піявки, поднимите отъ рта піявки!» Его руку держали съ силою, чтобы онъ до нихъ не касался».

Доктора велѣли поставить, кромѣ піявокъ, горчишники на конечности, потомъ мушку на затылокъ, ледъ на голову и давать внутрь отваръ алтейнаго корня съ лавровишневой водой. Обращеніе ихъ было безжалостное: они распоряжались съ нимъ, какъ съ сумасшедшимъ, кричали передъ нимъ, какъ передъ трупомъ. Приставали къ нему, мяли, ворочали, поливали на голову какой-то ѣдкій спиртъ, и больной отъ этого стоналъ; спрашивали, продолжая поливать: «что́ болитъ, Николай Васильевичъ? Говорите же!» Но тотъ стоналъ и не отвѣчалъ. За нѣсколько часовъ до смерти, когда онъ уже былъ почти въ агоніи, ему «обкладывали все тѣло горячимъ хлѣбомъ, при чемъ опять возобновился стонъ и пронзительный крикъ».

Какое-то фантастическое безобразіе! Мы видѣли, впрочемъ, что во всей личности, въ жизни Гоголя иногда мелькаетъ это фантастическое, исполински-карикатурное,

самое смѣшное въ самомъ страшномъ; и вотъ это же повторяется въ смерти.

Тутъ какъ-будто въ послѣдній разъ смѣется Чортъ надъ человѣкомъ, нарочно въ самомъ унизительномъ положеніи тѣла и духа тащитъ свою жертву. Доктора должны были казаться Гоголю въ предсмертномъ бреду его чѣмъ-то въ родѣ той нечисти, которая задушила Хому Брута въ осквернённой церкви. «*Горькимъ словомъ моимъ посмѣюся*», эти слова пророка Іереміи начертаны на гробовомъ камнѣ Гоголя. Увы, теперь мы знаемъ, кто надъ кѣмъ посмѣялся.

Часу въ одиннадцатомъ ночи умирающій Гоголь закричалъ громко: «лѣстницу! поскорѣе, давай лѣстницу!..» Это были послѣднія слова его. Почти тѣ же слова о лѣстницѣ сказалъ передъ смертью великій русскій подвижникъ св. Тихонъ Задонскій. Гоголь много думалъ о таинственныхъ ступеняхъ, о духовной «лѣстницѣ» другого подвижника, Іоанна Лѣствичника. Въ послѣдней главѣ «Переписки», «*Свѣтлое Воскресеніе*», Гоголь также говорилъ о лѣстницѣ: «Богъ вѣсть, можетъ быть, за одно это желаніе (любви воскрешающей) уже готова сброситься съ небесъ намъ лѣстница и протянуться рука, помогающая взлетѣть по ней».

## XIV.

ВСѢ мы знаемъ лицо мертваго Гоголя—нечеловѣчески-странное, бѣлое, тонкое, острое-острое, какъ слишкомъ отточенное лезвее; тутъ какъ-будто въ самой неподвижности — движеніе, стремленіе, полетъ безконечный: теперь ему уже не надо «лѣстницы»—онъ летитъ. И ни одной тѣни того «чернаго христіанства», которымъ пугалъ его о. Матѳей, въ сіяющей бѣлизнѣ этого лица: это бѣлый свѣтъ Христа Грядущаго—не смерть, а Свѣтлое Воскресеніе.

И все-таки для насъ, живыхъ, какая загадка въ этомъ лицѣ! Мы не только ея не разгадали, но и не задумались надъ нею. Закрывъ глаза, чтобы не видѣть, прошли мимо.

«Мнѣ всегда казалось, что въ жизни моей мнѣ предстоитъ какое-то большое самопожертвованіе». И дѣйствительно, въ самоумерщвленіи Гоголя совершилось «великое самопожертвованіе» за всѣхъ насъ—за русское общество, за русскую церковь. Но мы не приняли и не поняли этой жертвы. Въ нашемъ движеніи впередъ, въ нашемъ «прогрессѣ», не останавливаясь, даже не оглядываясь, мы перешагнули черезъ эту жертву — черезъ мертвое тѣло Гоголя. «Слышно страшное въ судьбѣ нашихъ поэтовъ», говоритъ онъ о гибели другихъ, но съ еще большимъ правомъ можно бы это сказать о его собственной гибели.—«И никого это не поразило, даже не содрогнулось вѣтреное племя!»

Понятно, впрочемъ, и отчасти даже извинительно отношеніе русскаго общества къ христіанству Гоголя: тутъ вѣдь вся жизнь, вся плоть міра защищала себя безсознательно отъ величайшаго самоумерщвленія, самоубійства— отъ анафемы о. Матѳея. Гораздо менѣе понятно отношеніе церкви къ Гоголю, если вообще тутъ было какое-либо отношеніе, такъ какъ, собственно говоря, церковь не приняла и не отвергла, она просто не замѣтила Гоголя, — то-есть не замѣтила, можетъ быть, самаго главнаго, что произошло за послѣдніе два вѣка ея существованія.

По поводу «Переписки» митрополитъ Филаретъ сказалъ: «хотя Гоголь во многомъ заблуждается, но надо радоваться его христіанскому направленію». Узнавъ о послѣдней болѣзни и объ упорномъ постѣ Гоголя, Филаретъ «прослезился и съ горестью сообщилъ мысль, что на него надо было *дѣйствовать* иначе: слѣдовало убѣждать, что спасеніе не въ постѣ, а въ послушаніи».

Ежели слѣдовало «дѣйствовать», то почему же онъ и не дѣйствовалъ? Мы вѣдь знаемъ, что Гоголь къ Филарету обращался за помощью. Гдѣ же былъ пастырь, когда волкъ похищалъ овцу? И что такое значитъ: «спасеніе не въ постѣ, а въ послушаніи»? Сожженіе рукописей и постъ Гоголя—не отъ чрезмѣрнаго ли послушанія о. Матѳея, не отъ послушанія ли даже до смерти? Какъ же еще больше слушаться? Зналъ ли самъ Филаретъ, чему онъ радуется, по поводу «Переписки», и надъ чѣмъ плачетъ, по поводу смерти Гоголя? Если-бы зналъ, то не

могъ бы не почувствовать нѣкоторой отвѣтственности, не преминулъ бы высказаться съ большею опредѣленностью о тѣхъ «заблужденіяхъ», которыя обратили слишкомъ раннюю радость его въ слишкомъ позднюю скорбь. И неужели, неужели же для утоленія этой скорби верховный пастырь церкви не нашелъ въ себѣ ничего, кромѣ слезъ, можетъ быть, и добрыхъ, но столь же безполезныхъ, какъ тотъ черносливъ, который ѣлъ передъ умирающимъ Гоголемъ приходскій батюшка?

Ежели кровь жертвы падетъ на чью-нибудь голову, то вода этихъ слезъ не смоетъ крови.

Что почувствовалъ о. Матѳей, узнавъ о смерти Гоголя? — прослезился ли, такъ же какъ Филаретъ, или остался невозмутимымъ на высотѣ своего «небеснаго безстрастья»?

Съ большею опредѣленностью по поводу «Переписки» высказался знаменитый Иннокентій, архіепископъ Херсонскій: «Гоголя читалъ... Онъ проситъ отвѣчать... Но что писать?.. Радуюсь перемѣнѣ съ нимъ, только прошу его *не парадировать набожностью*: она любитъ внутреннюю клѣть... Голосъ его нуженъ; но если онъ будетъ *неумѣренъ*, то молодежь подниметъ его на смѣхъ, и плода не будетъ».

Неумѣренъ—это значитъ слишкомъ черенъ или слишкомъ бѣлъ; умѣренное христіанство—не черное и не бѣлое, а сѣрое; христіанство — и нашимъ, и вашимъ, въ которомъ и волки сыты, и овцы цѣлы; съ одной стороны, забота о «внутренней клѣти», съ другой — о смѣшливой русской молодежи.

Не имѣлъ ли, однако, основанія Гоголь предпочесть, можетъ быть, и неумѣренное, но зато подлинное черное христіанство о. Матѳея этому сѣрому?

Съ еще большею опредѣленностью высказался преосвященный Григорій, епископъ Калужскій. — «Однажды за обѣдомъ въ одномъ высокопоставленномъ семействѣ разговоръ зашелъ о Гоголѣ и коснулся «Переписки». Споры были большіе; кто pro, кто contra. Кто-то выразился: «читая эту переписку, удивляешься тому, что Гоголь даже богословъ».—На это преосвященный Григорій, со свойственнымъ ему добродушіемъ и голосомъ, полнымъ

какъ бы сожалѣнія, сказалъ: «Э, полноте, какой онъ богословъ! *Онъ просто сбившійся съ истиннаго пути пустословъ*!»

Итакъ, не одни свѣтскіе люди отнеслись къ христіанству Гоголя съ чичиковскою вѣскостью или хлестаковскою легкостью.

Въ лицѣ Гоголя весь русскій «свѣтъ», все русское просвѣщеніе обратилось къ церкви съ вопросомъ, отъ котораго зависитъ будущее не только этого просвѣщенія, но и всего вообще христіанства. Церковь на вопросъ этотъ отвѣтила только проклятіемъ, слезами и шуткою.

«Знаю, говоритъ Гоголь, что дамъ сильный отвѣтъ Богу за то, что не исполнилъ, какъ слѣдуетъ, своего дѣла; но знаю, что дадутъ за меня отвѣтъ и другіе, и говорю это не даромъ; видитъ Богъ, говорю не даромъ!»— Ежели предсказаніе это исполнится, то тѣ, кому придется давать отвѣтъ за Гоголя, уже не отдѣлаются ни проклятіями, ни слезами, ни шутками.

«Скажите мнѣ: зачѣмъ мнѣ, вмѣсто того, чтобы молиться о прощеніи всѣхъ прежнихъ грѣховъ моихъ, хочется молиться о спасеніи Русской земли?» — писалъ о. Матѳею Гоголь передъ отъѣздомъ въ Іерусалимъ. Онъ сочинилъ и послалъ друзьямъ своимъ особую молитву, которою просилъ ихъ помолиться за него: «Исправи молитву и дай ему силу помолиться у Гроба Святого о кровныхъ своихъ, о всѣхъ людяхъ земли нашей, о ея мирномъ времени, о примиреніи всего въ ней враждующаго и негодующаго, о водвореніи въ ней любви и воцареніи въ ней Твоего царствія, Боже! — И сподоби его, Боже, возстать отъ Святого Гроба съ обновленными силами, бодростью и рвеніемъ, возвратиться къ дѣлу и труду своему, на добро землѣ своей и на устремленіе сердецъ къ прославленію святого имени Твоего!»

Объ этой молитвѣ о. Матѳей могъ бы сказать только то, что онъ, дѣйствительно, говорилъ Гоголю, если не этими словами, то въ этомъ духѣ: молитва твоя внушена не христіанскимъ смиреніемъ, а сатанинскою гордостью; ты впалъ въ *прелесть*. Прежде, чѣмъ думать о спасеніи Россіи, подумай о собственномъ твоемъ спасеніи, окаянный грѣшникъ!

Почему же, однако, теперь, черезъ полвѣка, такъ хочется, чтобы не праведный о. Матѳей, уклончивый Филаретъ, умѣренный Иннокентій, богословный Григорій, а грѣшный, непреклонный, неумѣренный, небогословный Гоголь помолился именно этою новою молитвою о нашемъ спасеніи, о спасеніи Россіи, у Престола Господня? Почему такъ вѣрится, что молитва эта болѣе, чѣмъ какая-либо другая, будетъ услышана?

«Будьте не мертвыя, живыя души» — это послѣдній завѣтъ Гоголя всѣмъ намъ, не только русскому обществу, но и русской церкви.

Что же намъ дѣлать, чтобы исполнить этотъ завѣтъ? Одни говорятъ: нельзя быть живымъ, не отрекшись отъ Христа. Другіе: нельзя быть христіаниномъ, не отрекшись отъ жизни. Или жизнь безъ Христа, или христіанство безъ жизни. Мы не можемъ принять ни того, ни другого. Мы хотимъ, чтобы жизнь была во Христѣ и Христосъ въ жизни. Какъ это сдѣлать?

Гоголю на вопросъ этотъ церковь ничего не отвѣтила. Можетъ быть, тогда еще не исполнились времена и сроки. Но теперь они исполняются.

Пусть же церковь отвѣтитъ. Мы спрашиваемъ.

# М. Ю. ЛЕРМОНТОВЪ.

## ПОЭТЪ СВЕРХЧЕЛОВѢЧЕСТВА

# I.

ПОЧЕМУ приблизился къ намъ Лермонтовъ? Почему вдругъ захотѣлось о немъ говорить?

Разсказываютъ, будто бы у Лермонтова былъ такой «тяжелый взглядъ», что на кого онъ смотрѣлъ пристально, тотъ невольно оборачивался. Не такъ ли мы сейчасъ къ нему обернулись невольно?

Стихи его для насъ, какъ заученныя съ дѣтства молитвы. Мы до того привыкли къ нимъ, что уже почти не понимаемъ. Слова дѣйствуютъ помимо смысла.

Помню, когда мнѣ было лѣтъ 7—8, я училъ наизусть «Ангела» изъ старенькой хрестоматіи съ истрепаннымъ зеленымъ корешкомъ. Я твердилъ: «По небу полуночи», не понимая, что «полуночи» родительный падежъ отъ «полночь»; мнѣ казалось, что это два слова: «по» и «луночь». Я видѣлъ картинку, изображавшую ангела, который летитъ по темно-синему, лунному небу: это и была для меня «луночь». Потомъ узналъ, въ чемъ дѣло; но до сихъ поръ читаю: «по небу, по луночи», безсмысленно, какъ дѣтскую молитву.

Есть сила благодатная
Въ созвучьи словъ живыхъ
И дышетъ непонятная,
Святая прелесть въ нихъ.

Я также узналъ, что нельзя сказать: «Изъ пламя и свѣта», а надо: изъ пламени. Но мнѣ нравилась эта

грамматическая ошибка: она приближала ко мнѣ Лермонтова.

Потомъ, въ 12—13 лѣтъ, я уже для собственнаго удовольствія училъ его наизусть. Переписывалъ «Мцыри» тщательно, въ золотообрѣзную тетрадку, и мнѣ казалось, что эти стихи я самъ сочинилъ.

Пушкина я тогда не любилъ: онъ былъ для меня взрослый; Лермонтовъ такой же ребенокъ, какъ я.

Въ то утро былъ небесный сводъ
Такъ чистъ, что ангела полетъ
Прилежный взоръ слѣдить бы могъ.

Вотъ чего Пушкинъ не сказалъ бы ни за что. Взоръ его былъ слишкомъ трезвъ, точенъ и вѣренъ дѣйствительности. Онъ говоритъ просто:

Послѣдняя туча разсѣянной бури,
Одна ты несешься по ясной лазури.

Но эта Пушкинская «ясная лазурь», по сравненію съ бездонно-глубокимъ лермонтовскимъ небомъ, казалась мнѣ плоской, какъ голубая эмаль.

Съ годами я полюбилъ Пушкина, понялъ, что онъ великъ, больше, чѣмъ Лермонтовъ. Пушкинъ оттѣснилъ, умалилъ и какъ-то обидѣлъ во мнѣ Лермонтова: такъ иногда взрослые нечаянно обижаютъ дѣтей. Но гдѣ-то въ самой глубинѣ души остался уголокъ, неутоленный Пушкинымъ.

Я буду любить Пушкина, пока я живъ; но когда придетъ смерть, боюсь, что это примиреніе:

И пусть у гробового входа
Младая будетъ жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вѣчною сіять, —

покажется мнѣ холоднымъ, жестокимъ, ничего не примиряющимъ — и я вспомню тогда дѣтскія молитвы, вспомню Лермонтова.

Не потому ли уже и теперь сквозь вечерѣющій пушкинскій день таинственно мерцаетъ Лермонтовъ, какъ первая звѣзда.

Пушкинъ—дневное, Лермонтовъ—ночное свѣтило русской поэзіи. Вся она между ними колеблется, какъ между двумя полюсами—созерцаніемъ и дѣйствіемъ.

Голосъ Божій пророку:

Глаголомъ жги сердца людей—

услыхалъ Пушкинъ, но не послѣдовалъ ему, не сдѣлался пророкомъ, идущимъ къ людямъ, а предпочелъ остаться жрецомъ, отъ людей уходящимъ:

Подите прочь! Какое дѣло
Поэту мирному до васъ?

Поэтъ—жрецъ, а жертва Богу—жизнь людей. Толпа не зажигается огнемъ пророка, а «плюетъ на алтарь», гдѣ горитъ огонь жреца.

Въ жизни Пушкинъ весь на людяхъ, но въ творчествѣ одинъ.

Ты—царь; живи одинъ.

Лермонтовъ обратно: въ жизни одинъ, въ творчествѣ идетъ къ людямъ; пусть не доходитъ, но идетъ; пусть ненавидитъ, но не безстрастенъ.

. . . *не для битвъ*,
Мы рождены

говоритъ Пушкинъ.

Бывало, мѣрный звукъ твоихъ могучихъ словъ
Воспламенялъ бойца *для битвы*,—

говоритъ Лермонтовъ. Поэтъ—кинжалъ, «спутникъ героя».

Не по одной груди провелъ онъ страшный слѣдъ
И не одну порвалъ кольчугу.

Созерцаніе, отреченіе отъ дѣйствія для Пушкина—спасеніе, для Лермонтова—гибель поэта, ржавчина клинка.

Игрушкой золотой онъ блещетъ на стѣнѣ,
Увы, безславный и безвредный...
Проснешься-ль ты опять, осмѣянный пророкъ,
Иль никогда на голосъ мщенья
Изъ золотыхъ ноженъ не вырвешь свой клинокъ,
Покрытый ржавчиной презрѣнья?

У Пушкина жизнь стремится къ поэзіи, дѣйствіе къ созерцанію; у Лермонтова поэзія стремится къ жизни, созерцаніе—къ дѣйствію.

На первый взглядъ можетъ казаться, что русская литература пошла не за Пушкинымъ, а за Лермонтовымъ, захотѣла быть не только эстетическимъ созерцаніемъ, но и пророческимъ дѣйствіемъ — «глаголомъ жечь сердца людей».

Стоитъ однако вглядѣться пристальнѣе, чтобы увидѣть, какъ пушкинская чара усыпляетъ буйную стихію Лермонтова.

И на бунтующія волны
Льетъ усмирительный елей.

Въ началѣ — буря, а въ концѣ тишь да гладь. Тишь да гладь—въ созерцательномъ аскетизмѣ Гоголя, въ созерцательномъ эстетизмѣ Тургенева, въ православной реакціи Достоевскаго, въ буддійскомъ недѣланіи Л. Толстого. Лермонтовская дѣйственность вѣчно борется съ пушкинской созерцательностью, вѣчно ею побѣждается и сейчасъ побѣждена какъ будто окончательно, раздавлена.

Вотъ одна изъ причинъ того, что о Пушкинѣ говорили много и кое-что сказали, о Лермонтовѣ говорили мало и ничего не сказали; одна изъ причинъ того, что пушкинское вліяніе въ русской литературѣ кажется почти всѣмъ, лермонтовское—почти ничѣмъ.

Другая причина того же указана въ статьѣ Вл. Соловьева о Лермонтовѣ, недаромъ предсмертной—какъ бы духовномъ завѣщаніи учителя ученикамъ.

## II.

«Я вижу въ Лермонтовѣ прямого родоначальника того направленія чувствъ и мыслей, а отчасти и *дѣйствій* (тутъ упоминаніе о дѣйственности чрезвычайно важно), которое для краткости можно назвать «ничшеанствомъ». — Глубочайшій смыслъ дѣятельности Лермонтова освѣщается писаніями его ближайшаго преемника Ничше».

Сверхчеловѣчество, по мнѣнію Вл. Соловьева, есть не что иное, какъ ложно понятое, превратное богочеловѣчество. Лермонтовъ не понялъ своего призванія «быть могучимъ вождемъ людей на пути сверхчеловѣчеству» истинному, т.-е. къ богочеловѣчеству, къ христіанству, и потому погибъ. Христіанства же не понялъ, потому что не захотѣлъ смириться. А «кто не можетъ подняться и не хочетъ смириться, тотъ самъ себя обрекаетъ на неизбѣжную гибель».

Въ 1840 году въ черновомъ отпускѣ полковой канцеляріи при штабѣ генералъ-адъютанта Граббе, отправленномъ въ Петербургъ, на запросъ военнаго министра о поручикѣ Лермонтовѣ, сказано: «служитъ исправно, ведетъ жизнь трезвую и ни въ какихъ злокачественныхъ поступкахъ не замѣченъ».

Полковой писарь оказался милосерднѣе христіанскаго философа. Въ посмертномъ отпускѣ Вл. Соловьева вся жизнь Лермонтова—непрерывная цѣпь «злокачественныхъ поступковъ».

«Съ дѣтства обнаружились въ немъ черты злобы прямо демонической. Въ саду онъ то и дѣло ломалъ кусты и срывалъ лучшіе цвѣты, осыпая ими дорожки. Онъ съ истиннымъ удовольствіемъ давилъ несчастную муху и радовался, когда брошенный камень сбивалъ съ ногъ бѣдную курицу. Взрослый Лермонтовъ совершенно также велъ себя относительно человѣческаго существованія, особенно женскаго. И это демоническое сладострастіе не оставляло его до горькаго конца. Но съ годами демонъ кровожадности слабѣетъ, отдавая бо́льшую часть своей силы своему брату, демону нечистоты», — того, что Вл. Соловьевъ называетъ «свинствомъ». Эротическую музу Пушкина сравниваетъ онъ съ ласточкой, которая, пролетая надъ грязною лужей, не задѣваетъ ее крыломъ и «щебечетъ что-то невинное»; «порнографическую» музу Лермонтова—съ «лягушкою, прочно засѣвшею въ тинѣ».— Здѣсь любопытно это общепринятое побиваніе Лермонтова Пушкинымъ. одному все прощается, другому каждое лыко въ строку.

Наконецъ, къ первымъ двумъ демонамъ присоединился главнѣйшій и сильнѣйшій демонъ гордости, такъ что въ

душѣ его «завелось цѣлое демоническое хозяйство». Все доброе, но слишкомъ слабое, что у него еще было—нѣсколько «субъективныхъ усилій» въ борьбѣ съ демонизмомъ—заглохло окончательно, и онъ безвозвратно устремился къ погибели.

Дуэль съ Мартыновымъ—«этотъ безумный вызовъ высшимъ силамъ»—была послѣднимъ и самымъ «злокачественнымъ поступкомъ» Лермонтова. «Бравый майоръ Мартыновъ», какъ называетъ его Вл. Соловьевъ, или попросту «Мартышка», какъ называлъ его Лермонтовъ (это, въ самомъ дѣлѣ, «мартышка», обезьяна Лермонтова, то же для него, что Грушницкій для Печорина, Смердяковъ для Ив. Карамазова), оказался орудіемъ небесной кары за бѣсовскую «кровожадность», бѣсовское «сладострастіе» и бѣсовскую «гордыню» Лермонтова. И небесное знаменіе подтвердило праведную месть: «въ страшную грозу, при блескѣ молніи и раскатахъ грома перешла эта бурная душа въ иную область бытія».

Конецъ Лермонтова у Вл. Соловьева напоминаетъ конецъ Фауста. Потомокъ шотландскаго чернокнижника Ѳомы Лермонта и предокъ нѣмецкаго антихриста Ничше не могъ имѣть иного конца.

«Конецъ Лермонтова и имъ самимъ и нами называется *гибелью*,—заключаетъ Вл. Соловьевъ.—Выражаясь такъ, мы не представляемъ себѣ, конечно, театральнаго провала въ какую-то преисподнюю, гдѣ пляшутъ красные черти». Оговорка дѣла не мѣняетъ: какого бы цвѣта ни были черти, нѣтъ сомнѣнія, что Вл. Соловьевъ Лермонтова отправилъ къ чертямъ. Онъ даетъ понять, что конецъ его не только временная, но и *вѣчная гибель*.

Надъ поэтомъ произносится такой же безпощадный приговоръ, какъ надъ человѣкомъ.

«Осталось отъ Лермонтова нѣсколько истинныхъ жемчужинъ поэзіи», затерянныхъ въ навозной кучѣ «свинства», въ «обуявшей соли демонизма, данной на попраніе людямъ, по слову Евангелія; могутъ и должны люди попирать эту обуявшую соль съ презрѣніемъ и враждою, конечно, не къ погибшему генію, а къ погубившему его началу человѣкоубійственной лжи».

Спасти Лермонтова отъ вѣчной погибели нельзя; но,

чтобы «хоть сколько-нибудь уменьшить ужасъ, на который онъ обреченъ и который неизмѣримо ужаснѣе «пляшущихъ красныхъ чертей», мы должны «обличать ложь воспѣтаго имъ демонизма», т.-е. ложь всей Лермонтовской поэзіи, чья сущность, по мнѣнію Вл. Соловьева, и есть не что иное, какъ демонизмъ, превратное сверхчеловѣчество.

О. Матѳѣй совѣтовалъ Гоголю сжечь свои писанія; Вл. Соловьевъ почти то же совѣтуетъ намъ сдѣлать съ писаніями Лермонтова.

Въ этомъ приговорѣ нашла себѣ послѣднее выраженіе та глухая ненависть, которая преслѣдовала его всю жизнь.

Добрѣйшій старичокъ Плетневъ, другъ Пушкина, называлъ Лермонтова «фокусникомъ, который своими гримасами напоминалъ толпѣ Пушкина и Байрона». Современный присяжный повѣренный Спасовичъ утверждаетъ, что Лермонтову «можно удивляться, но *любить* его нельзя». Достоевскій, такъ много сказавшій о Пушкинѣ, ни слова не говоритъ о Лермонтовѣ, которому въ мистикѣ своей обязанъ едва ли не болѣе, чѣмъ Пушкину, а единственный разъ, когда вспомнилъ о Лермонтовѣ, сравнилъ его съ «бѣсноватымъ» Ставрогинымъ, по силѣ «демонической злобы»: «въ злобѣ выходилъ прогрессъ *даже* противъ Лермонтова». Пятигорскіе враги поэта, натравливая на него Мартынова, говорили, что пора «проучить ядовитую гадину». Одна «высокопоставленная особа», едва ли не императоръ Николай I, узнавъ о смерти Лермонтова, вздохнула будто бы съ облегченіемъ и замѣтила: «туда ему и дорога!» — а по другому, не психологически, а лишь исторически недостовѣрному преданію, воскликнула: «собакѣ собачья смерть!»

Такимъ образомъ, Вл. Соловьевъ нанесъ Лермонтову только послѣдній, такъ называемый «милосердный ударъ», coup de grâce. Мартыновъ началъ, Вл. Соловьевъ кончилъ; одинъ казнилъ временной, другой—вѣчною казнью, которую предчувствовалъ Лермонтовъ:

> И какъ преступникъ передъ казнью,
> Ищу кругомъ души родной.

Казнь совершилась, раздавлена «ядовитая гадина»;— лучезарному Аполлону-Пушкину принесенъ въ жертву

діонисовскій черный козелъ—козелъ отпущенія всей русской литературы—Лермонтовъ.

Откуда же такая ненависть?

## III.

«СМИРИСЬ, гордый человѣкъ!»—воскликнулъ Достоевскій въ своей пушкинской рѣчи. Но съ полною ясностью не сумѣлъ опредѣлить, чѣмъ истинное Христово смиреніе сыновъ Божіихъ отличается отъ мнимо-христіанскаго рабьяго смиренія. Кажется, чего другого, а смиренія, всяческаго—и добраго и злого—въ Россіи довольно.

Смиренію учила насъ русская природа—холодъ и голодъ—русская исторія: византійскіе монахи и татарскіе ханы, московскіе цари и петербургскіе императоры. Смирялъ насъ Петръ, смирялъ Бирономъ, смирялъ Аракчеевъ, смирялъ Николай I; нынѣ смиряютъ карательныя экспедиціи и ежедневныя смертныя казни. Смиряетъ вся русская литература.

Если кто-нибудь изъ русскихъ писателей начиналъ бунтовать, то развѣ только для того, чтобы тотчасъ же покаяться и еще глубже смириться. Забунтовалъ Пушкинъ, написалъ оду Вольности и смирился—написалъ оду Николаю I, благословилъ казнь своихъ друзей, декабристовъ:

> Въ надеждѣ славы и добра
> Гляжу впередъ я безъ боязни:
> Начало славныхъ дней Петра
> Мрачили мятежи и казни.

Забунтовалъ Гоголь—написалъ первую часть «Мертвыхъ душъ» и смирился—сжегъ вторую, благословилъ крѣпостное право. Забунтовалъ Достоевскій, пошелъ на каторгу—и вернулся проповѣдникомъ смиренія. Забунтовалъ Л. Толстой, началъ съ анархической синицы, собиравшейся море зажечь, и смирился—кончилъ непротивленіемъ злу, проклятіемъ русской революціи.

Гдѣ же, гдѣ, наконецъ, въ Россіи тотъ «гордый чело-

вѣкъ», которому надо смириться? Хочется иногда отвѣтить на этотъ вѣчный призывъ къ смиренію: докуда же еще смиряться?

И вотъ одинъ естественный человѣкъ въ русской литературѣ, до конца не смирившійся—Лермонтовъ.

Потому ли, что не успѣлъ смириться?—Едва ли.

Источникъ Лермонтовскаго бунта—не эмпирическій, а метафизическій. Если бы продолжить этотъ бунтъ въ безконечность, онъ, можетъ быть, привелъ бы къ иному, болѣе глубокому, истинному смиренію, но, во всякомъ случаѣ, не къ тому, котораго требовалъ Достоевскій, и которое смѣшиваетъ свободу сыновъ Божіихъ съ человѣческимъ рабствомъ. Вѣдь уже изъ того, какъ Лермонтовъ началъ свой бунтъ, видно, что есть въ немъ какая-то религіозная святыня, отъ которой не отречется бунтующій, даже подъ угрозой вѣчной погибели, той «преисподней, гдѣ пляшутъ красные чертп».

Этой-то метафизически и религіозно утверждающей себя несмиренности, несмиримости и не могла простить Лермонтову русская литература. Все простила бы, только не это — не «хулу на Духа», на своего смиреннаго духа.

Смотрите: вотъ примѣръ для васъ!
Онъ гордъ былъ, не ужился съ нами.
Глупецъ! хотѣлъ увѣрить насъ,
Что Богъ гласитъ его устами.
Смотрите жъ, дѣти, на него,
Какъ онъ угрюмъ, и худъ, и блѣденъ,
Смотрите, какъ онъ нагъ и бѣденъ,
Какъ презираютъ всѣ его!

Вотъ за что обреченъ былъ Лермонтовъ на страшную казнь въ семъ вѣкѣ и будущемъ.

Вл. Соловьевъ увѣряетъ, будто бы любитъ Лермонтова.—«Вы мнѣ повѣрите, что прежде чѣмъ говорить о Лермонтовѣ, я подумалъ, чего требуетъ отъ меня *любовь къ умершему*».—Но ужъ если любовь такова, что вбиваетъ, такъ сказать, осиновый колъ въ горло покойнику, то какова же ненависть?

Любовь или ненависть, во всякомъ случаѣ, такая страсть въ этой борьбѣ, которая возможна только тогда,

когда врагъ врагу черезчуръ близокъ. Вл. Соловьевъ и Лермонтовъ—родные братья, Авель и Каинъ русской литературы; но здѣсь совершается обратное убійство: Авель убиваетъ Каина.

Борьба многихъ смиренныхъ съ однимъ «гордымъ человѣкомъ» происходила до сихъ поръ въ темнотѣ, какъ бы ощупью: слышно было только, что кого-то ловили, давили, душили и никакъ не могли задушить окончательно. Но кого именно, не было видно. Никто не смѣлъ заглянуть въ лицо избиваемой нечисти, словно упырю или оборотню. Вл. Соловьевъ первый осмѣлился, не опустилъ глазъ передъ невыносимо-тяжелымъ взоромъ Лермонтова и, глядя ему прямо въ глаза, произнесъ: «сверхчеловѣкъ». И слово это, какъ свѣча, вдругъ поднесенная къ лицу оборотня, освѣтило его. Вѣрно эти или невѣрно, во всякомъ случаѣ, дѣло тутъ идетъ именно *объ этомъ*.

Борьба сверхчеловѣчества съ богочеловѣчествомъ для насъ не только настоящее, но и будущее, наша вѣчная злоба дня. Вотъ почему мы должны были обернуться въ ту сторону, откуда уставились на насъ эти тяжелые глаза; вотъ почему незапамятно-давній, почти забытый, дѣтскій Лермонтовъ такъ внезапно выросъ и такъ неотступно приблизился къ намъ.

## IV.

175 «ПОДХОДЯ къ дверямъ поручика Синицына, я почти столкнулся съ быстро сбѣгавшимъ съ лѣстницы и гремѣвшимъ шпорами молоденькимъ гусарскимъ офицеромъ. Онъ имѣлъ очень веселый видъ человѣка, который сію минуту слышалъ или сдѣлалъ что-то пресмѣшное. Онъ слегка задѣлъ меня капюшономъ своей распахнувшейся шинели и, засмѣявшись звонко на всю лѣстницу, сказалъ:

176 — Извините мою гусарскую шинель, что она лѣзетъ безъ спроса цѣловаться съ вашимъ гражданскимъ хитономъ.

Лицо у него было блѣдное, нѣсколько скуластое,

какъ у татаръ, съ крохотными тоненькими усиками и съ короткимъ, чуть-чуть приподнятымъ носомъ, именно такимъ, какой французы называютъ nez à la cousine.— Развеселый этотъ офицерикъ не произвелъ на меня никакого особеннаго впечатлѣнія, кромѣ только того, что взглядъ его мнѣ показался какимъ-то тяжелымъ, сосредоточеннымъ...»

А вотъ отзывъ самого благонравнаго поручика Синицына:

— «Я, вы знаете, люблю, чтобы у меня все было въ порядкѣ... А тутъ вдругъ, откуда ни возьмись, влетаетъ къ вамъ товарищъ по школѣ, куритъ, сыпетъ пепелъ вездѣ, гдѣ попало, тогда какъ я ему указываю на пепельницу, и вдобавокъ швыряетъ окурки своихъ проклятыхъ пахитосъ въ мои цвѣточные горшки и, при всемъ этомъ, безъ милосердія болтаетъ, лепечетъ, разсказываетъ всякія грязныя исторіи о петербургскихъ продажныхъ красавицахъ, декламируетъ самые скверные французскіе стишонки... Небось, не допросишься, чтобъ что-нибудь свое прочелъ! лѣнивъ, пострѣлъ, лѣнивъ страшно, и что ни напишетъ, все или прячетъ куда-то, или жжетъ на раскурку трубокъ своихъ же сорви-головъ-гусаровъ...»

Таково первое впечатлѣніе отъ Лермонтова: самый обыкновенный гусарскій офицерикъ.

Однажды съ пьяной компаніей на тройкахъ въ два часа ночи въѣзжая въ Петербургъ, на заставѣ у шлагбаума, гдѣ требовали расписки отъ въѣзжающихъ, Лермонтовъ расписался: «россійскій дворянинъ Скотъ Чурбановъ».

Я никогда не забуду, какъ въ 80-хъ годахъ, во время моего собственнаго юношескаго увлеченія Лермонтовымъ, отецъ мой передалъ мнѣ отзывъ о немъ гр. Адлерберга, министра двора при Александрѣ II, старика, который лично былъ знакомъ съ Лермонтовымъ: «Вы представить себѣ не можете, какой это былъ грязный человѣкъ!»—Для гр. Адлерберга Лермонтовъ былъ именно «Скотъ Чурбановъ».

Вл. Соловьевъ не преувеличилъ, а скорѣе преуменьшилъ пошлость, «свинство» Лермонтова.

Чтобы въ этомъ убѣдиться, стоитъ прочесть Записки Екатерины Александровны Хвостовой.

Лермонтовъ ухаживалъ за ней долго и упорно, довелъ ее до признанія въ любви, произнося кощунственно такія слова:

— «Полюби меня, и я буду вѣрить въ Бога... Ты одна можешь спасти мою душу...

«Онъ поработилъ меня совершенно,—признается Катенька.—Мнѣ стало страшно за себя. Я какъ будто чувствовала бездну подъ своими ногами.

Онъ уговаривалъ меня на побѣгъ и тайный бракъ». Когда же убѣдился, что она готова на все, написалъ ей анонимное письмо, въ которомъ говорилъ о себѣ самомъ: «Повѣрьте, *онъ* недостоинъ васъ. Для *него* нѣтъ ничего святого, *онъ* никого не любитъ.—Я ничего не имѣю противъ *него*, кромѣ презрѣнія, которое онъ вполнѣ заслуживаетъ».

Письмо перехватили родственники. Въ домѣ наступилъ адъ.—«Удивительно, какъ въ ту ночь я не выплакала все сердце и осталась въ своемъ умѣ,—пишетъ Хвостова.—Онъ убилъ во мнѣ душу».—Но разлюбить его она не могла.—«Куда дѣвалась моя гордость!.. Я готова была стать передъ нимъ на колѣни, лишь бы онъ ласково взглянулъ на меня».

Они встрѣчались на балахъ.—«Онъ все не смотрѣлъ на меня; не было возможности заговорить съ нимъ. Наконецъ, я спросила его:

— Ради Бога, скажите, за что вы сердитесь?

— Я васъ больше не люблю, *да кажется, и никогда не любилъ*», отвѣтилъ Лермонтовъ.

«Теперь я не пишу романовъ—я ихъ переживаю», записалъ онъ въ дневникѣ.—«Я на дѣлѣ заготовляю матеріалы для моихъ сочиненій», сказалъ онъ однажды самой жертвѣ.

Есть человѣческія мерзости, которыхъ нельзя простить ни за какое величіе. Читая признанія бѣдной Катеньки, хочется иногда воскликнуть: подлецъ, вовсе не какой-нибудь великій злодѣй, а средней руки подлецъ, настоящій хулиганъ!

«Какой великій и могучій духъ!»—воскликнулъ Бѣ-

линскій послѣ долгой бесѣды наединѣ съ Лермонтовымъ. Бѣлинскій рѣдко ошибался въ людяхъ. Да и было же что-то въ Лермонтовѣ, изъ чего родилась его поэзія—эти единственные на землѣ «звуки небесъ», что́ и Вл. Соловьева заставило увидѣть въ немъ призваніе «быть могучимъ вождемъ людей на пути сверхчеловѣчеству».

Какъ же это соединялось съ пошлостью? Скотъ Чурбановъ съ «великимъ и могучимъ духомъ»? Хулиганъ съ ангеломъ?

«Въ Лермонтовѣ было два человѣка», говоритъ близко знавшее его лицо.—«Во мнѣ два человѣка,—говоритъ Печоринъ.—Я сдѣлался нравственнымъ калѣкою: одна половина души моей высохла, умерла, я ее отрѣзалъ и бросилъ; тогда какъ другая шевелилась и жила къ услугамъ каждаго, и этого никто не замѣтилъ, потому что никто не зналъ о существованіи погибшей ея половины».

Главная ошибка, кажется, впрочемъ, не самого Лермонтова, а Печорина, заключается въ томъ, что онъ считаетъ отрѣзанную половину окончательно погибшею, тогда какъ обѣ половины одинаково живы метафизически, и лишь эмпирически одна половина подавила другую.

Откуда же это раздвоеніе?

## V.

«ПРОИЗОШЛА на небѣ война: Михаилъ и ангелы его воевали противъ Дракона; и Драконъ и ангелы его воевали противъ нихъ; но не устояли, и не нашлось уже для нихъ мѣста на небѣ. И низверженъ былъ великій Драконъ».

Существуетъ древняя, вѣроятно, гностическаго происхожденія, легенда, упоминаемая Данте въ Божественной Комедіи, объ отношеніи земного міра къ этой небесной войнѣ. Ангеламъ, сдѣлавшимъ окончательный выборъ между двумя станами, не надо рождаться, потому что время не можетъ измѣнить ихъ вѣчнаго рѣшенія; но колеблющихся, нерѣшительныхъ между свѣтомъ и тьмою, благость Божія посылаетъ въ міръ, чтобы могли они сдѣлать во времени выборъ, не сдѣланный въ вѣчности. Эти

ангелы—души людей рождающихся. Та же благость скрываетъ отъ нихъ прошлую вѣчность, для того, чтобы раздвоеніе, колебаніе воли въ вѣчности прошлой не предрѣшало того уклона воли во времени, отъ котораго зависитъ спасеніе или погибель ихъ въ вѣчности будущей. Вотъ почему такъ естественно мы думаемъ о томъ, что будетъ съ нами послѣ смерти, и не умѣемъ, не можемъ, не хотимъ думать о томъ, что было до рожденія. Намъ дано забыть, *откуда*—для того, чтобы яснѣе помнить, *куда*.

Таковъ общій законъ мистическаго опыта. Исключенія изъ него рѣдки, рѣдки тѣ души, для которыхъ поднялся уголъ страшной завѣсы, скрывающей тайну премірную. Одна изъ такихъ душъ—Лермонтовъ.

«*Я счетъ своихъ лѣтъ потерялъ*», говоритъ пятнадцатилѣтній мальчикъ. Это можно бы принять за шутку, если бы это сказалъ кто-нибудь другой. Но Лермонтовъ никогда не шутитъ въ признаніяхъ о себѣ самомъ.

Чувство незапамятной давности, древности—«вѣковъ безплодныхъ рядъ унылый»—воспоминаніе земного прошлаго сливается у него съ воспоминаніемъ прошлой вѣчности, таинственныя сумерки дѣтства съ еще болѣе таинственнымъ всполохомъ иного бытія, того, что было до рожденія.

И я счетъ своихъ лѣтъ потерялъ
И крылья забвенья ловлю.
Какъ я сердце унесть бы имъ далъ,
Какъ бы *вѣчность* имъ бросилъ *мою*!

Такъ же просто, какъ другіе люди говорятъ: моя жизнь,—Лермонтовъ говоритъ: моя вѣчность.

Воспоминаніе, забвеніе—таковы двѣ главныя стихіи въ творчествѣ Лермонтова.

О, когда я могъ забыть,
Что не забвенно!..

говоритъ пятнадцатилѣтній мальчикъ и впослѣдствіи повторяетъ почти тѣми же словами отъ лица Демона:

Забыть? Забвенья не далъ Богъ,
Да онъ и не взялъ бы забвенья.

На днѣ всѣхъ эмпирическихъ мукъ его—эта метафизическая мука—неутолимая жажда забвенья:

Спастись отъ думы неизбѣжной
И незабвеннос забыть!..

«Незабвенное»—прошлое—вѣчное.

Печоринъ признается: «нѣтъ въ мірѣ человѣка, надъ которымъ прошедшее пріобрѣтало бы такую власть, какъ надо мною. Всякое напоминаніе—болѣзненно ударяетъ въ мою душу и извлекаетъ изъ нея все тѣ же звуки... *Я ничего не забываю, ничего*».

Къ тому, что было до рожденія, дѣти ближе, чѣмъ взрослые. Вотъ почему обладаетъ Лермонтовъ никогда не измѣняющей ему способностью возвращаться въ дѣтство, т.-е. въ какую-то прошлую вѣчную правду.

Наканунѣ смерти, со смертью въ душѣ, онъ «предается такимъ шалостямъ, которыя могутъ придти въ голову развѣ только пятнадцатилѣтнему мальчику».—«Бѣгали въ горѣлки, играли въ кошку-мышку, въ серсо», разсказываетъ Эмилія Александровна, та самая барышня, изъ-за которой Лермонтовъ былъ убитъ Мартыновымъ.

«Тяжелый взоръ странно не согласовался съ выраженіемъ *дѣтски нѣжныхъ* и выдававшихся губъ», вспоминаетъ о немъ С. И. Тургеневъ.—«Въ его улыбкѣ было что-то *дѣтское*», говоритъ Лермонтовъ о Печоринѣ.—Дѣтское и женское.—«Онъ очень походилъ на мать свою,—сказалъ однажды Краевскій, указывая на ея портретъ,—если вы къ этому лицу придѣлаете усы, измѣните прическу да накините гусарскій ментикъ—такъ вотъ вамъ Лермонтовъ».

«Когда я былъ трехъ лѣтъ, то была пѣсня, отъ которой я плакалъ; ее не могу теперь вспомнить, но увѣренъ, что если бы услыхалъ ее, она бы произвела прежнее дѣйствіе. Ее пѣвала мнѣ покойная мать».—Пѣсня матери—пѣсня ангела:

И голосъ той пѣсни въ душѣ молодой
Остался безъ словъ, но живой...

Вся поэзія Лермонтова—воспоминаніе объ этой пѣснѣ, услышанной въ прошлой вѣчности.

Постоянно и упорно, безотвязно, почти до скуки, повторяются одни и тѣ же образы въ однихъ и тѣхъ же сочетаніяхъ словъ, какъ будто хочетъ онъ припомнить что-то и не можетъ, и опять припоминаетъ все яснѣе, яснѣе, пока не вспомнитъ окончательно, неотразимо, «незабвенно». Ничего не творитъ, не сочиняетъ новаго, будущаго, а только повторяетъ, *вспоминаетъ* прошлое, вѣчное. Другіе художники, глядя на свое созданіе, чувствуютъ: это прекрасно, потому что этого еще никогда не было. — Лермонтовъ чувствуетъ: это прекрасно, потому что это всегда было.

Весь жизненный опытъ ничтоженъ передъ опытомъ вѣчности. По сравненію съ блаженствомъ—

Тѣхъ дней, когда въ жилищахъ свѣта
Блисталъ онъ, чистый херувимъ—

всѣ земныя радости—«скучныя пѣсни»:

И звуковъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя пѣсни земли.

Маленькій мальчикъ, который вчера игралъ въ лошадки или солдатики, сегодня рѣшаетъ:

Пора уснуть послѣднимъ сномъ;
Довольно въ мірѣ пожилъ я,
Обманутъ въ жизни былъ во всемъ
И ненавидя, и любя.

Едва взглянувъ на міръ, произноситъ свой безгнѣвный и безпощадный приговоръ: «*жалокъ міръ*».

Тутъ, конечно, и отзвукъ Байрона; но Байронъ только вскрываетъ въ немъ то, что всегда было, какъ данное, вѣчное.

Что говоритъ ребенокъ,—повторяетъ взрослый:

...жизнь, какъ посмотришь съ холоднымъ вниманьемъ вокругъ,
Такая пустая и глупая шутка.

Никакихъ особенныхъ разочарованій или утратъ не произошло въ жизни его между тѣмъ первымъ ребяческимъ лепетомъ и этимъ послѣднимъ воплемъ отчаянія,

въ которомъ какъ бы зіяетъ уже «тьма кромѣшная»; ничего новаго не узналъ, только *вспомнилъ* старое.

...имъ въ жизни нѣтъ уроковъ,
Ихъ чувствамъ повторяться не дано—

говоритъ онъ о себѣ подобныхъ.

Знаетъ все, что будетъ во времени, потому что знаетъ все, что было въ вѣчности.

... много было взору моему
Доступно и понятно потому,
Что узами земными я не связанъ
И вѣчностью и званіемъ *наказанъ*.

«Наказанъ» въ жизни за преступленіе до жизни.

Какъ другіе вспоминаютъ прошлое, такъ онъ предчувствуетъ или, вѣрнѣе, тоже *вспоминаетъ будущее*— словно снимаетъ съ него покровы, одинъ за другимъ,— и оно просвѣчиваетъ сквозь нихъ, какъ пламя сквозь ткань. Кажется, во всемірной поэзіи нѣчто единственное— это воспоминаніе будущаго.

На шестнадцатомъ году жизни—первое видѣніе смерти:

На мѣстѣ казни, гордый, хоть презрѣнный,
Я кончу жизнь мою.

Черезъ годъ:

Я предузналъ мой жребій, мой конецъ:
Кровавая меня могила ждетъ.

Черезъ шесть лѣтъ:

Я зналъ, что голова, любимая тобою,
Съ твоей груди на плаху перейдетъ.

И наконецъ, въ 1841 году, въ самый годъ смерти— «Сонъ»—видѣніе такой ужасающей ясности, что секундантъ Лермонтова, кн. Васильчиковъ, описывая дуэль черезъ 30 лѣтъ, употребляетъ тѣ же слова, какъ Лермонтовъ.—«Въ правомъ боку дымилась рана, а въ лѣвомъ сочилась кровь», говоритъ кн. Васильчиковъ.

Глубокая еще дымилась рана,
По каплѣ кровь сочилася моя,—

говоритъ Лермонтовъ.

Это «воспоминаніе будущаго», воспоминаніе прошлой вѣчности кидаетъ на всю его жизнь чудесный и страшный отблескъ: такъ иногда послѣдній лучъ заката изъ-подъ нависшихъ тучъ освѣщаетъ вдругъ небо и землю неестественнымъ заревомъ.

## VI.

ХРИСТІАНСКОЕ «не отъ міра сего», хотя и подобно, но лишь въ противоположности своей подобно Лермонтовскому—

Они не созданы для міра,
И міръ былъ созданъ не для нихъ.

Въ христіанствѣ—движеніе отъ «сего міра» къ тому, *отсюда туда*; у Лермонтова обратное движеніе—*оттуда сюда*.

Это сказывается не только во внутреннемъ духовномъ существѣ, но и во внѣшнемъ тѣлесномъ обликѣ.

«Въ наружности Лермонтова, — вспоминаетъ С. П. Тургеневъ,—было что-то зловѣщее и трагическое; какой-то сумрачной и недоброй силой вѣяло отъ его смуглаго лица, отъ его большихъ и неподвижно-темныхъ глазъ. Вся его фигура, приземистая, кривоногая, съ большой головой на сутулыхъ плечахъ, возбуждала ощущеніе непріятное».—«Почему-то вниманіе каждаго и незнавшаго его невольно на немъ останавливалось».—«Всѣ отъ него отшатнулись,—разсказываетъ университетскій товарищъ Лермонтова,—а между тѣмъ что-то непонятное, таинственное влекло къ нему».—«Разговоръ его похожъ на то, какъ будто кто-нибудь скребетъ по стеклу».

— «Позвольте спросить васъ, Лермонтовъ, какую это книгу вы читаете?

Онъ оторвался отъ чтенія; какъ ударъ молніи, сверкнули его глаза—трудно было выдержать этотъ насквозь пронизывающій взглядъ.

— Для чего вамъ знать?.. Содержаніе книги васъ не можетъ интересовать.

Какъ бы ужаленный, я бросился отъ него».

Одна свѣтская женщина увѣряетъ, что глаза Лермонтова «имѣли магнетическое вліяніе». Иногда тѣ, на кого онъ смотрѣлъ пристально, должны были выходить въ другую комнату, не будучи въ состояніи вынести этотъ взглядъ.

Если бы довести до конца это первое безсознательное впечатлѣніе, то пришлось бы его выразить такъ: въ человѣческомъ обликѣ *не совсѣмъ человѣкъ*; существо иного порядка, иного измѣренія; точно метеоръ, заброшенный къ намъ изъ какихъ-то невѣдомыхъ пространствъ.

Какъ метеоръ, игрой судьбы случайной,
Онъ пролетѣлъ грозою между насъ.

Кажется, онъ самъ, если не сознавалъ ясно, то болѣе или менѣе смутно чувствовалъ въ себѣ это «не совсѣмъ человѣческое», чудесное или чудовищное, что́ надо скрывать отъ людей, потому что *этого* люди никогда не прощаютъ.

Отсюда—безконечная замкнутость, отчужденность отъ людей, то, что кажется «гордыней» и «злобою». Онъ мститъ міру за то, что самъ не отъ міра сего; мститъ людямъ за то, что самъ «не совсѣмъ человѣкъ».—«И никого-то онъ не любитъ», жаловались на него бабушкѣ.—Безконечная сила отталкиванія: «какъ бы ужаленный, я бросился отъ него». Точно заряженная лейденская банка: кто ни прикоснется, отскакиваетъ.

Отсюда и то, что кажется «лживостью».—«Лермонтовъ всегда и со всѣми лжетъ». Лжетъ, чтобы не узнали о немъ страшную истину.

Звѣри слышатъ человѣческій запахъ. Такъ люди слышатъ въ Лермонтовѣ запахъ *иной породы*. Одни, особенно женщины, по первобытному грѣху любопытства, влекутся къ нему, видятъ въ немъ «демона», какъ тогда говорили, или, какъ теперь говорятъ, «сверхчеловѣка»; другіе отходятъ отъ него съ отвращеніемъ и ужасомъ: «ядовитая гадина», «антихристъ»; или накидываются съ яростью, чтобы загрызть, какъ собаки загрызаютъ волка за то, что отъ него несобачій запахъ.

Отсюда, наконецъ, и то, что кажется въ немъ «пошлостью». Обыкновеннаго тщеславія, желанія быть не какъ всѣ, у Лермонтова не было, потому что въ этомъ смыслѣ

ему и желать было нечего; скорѣе могло у него быть обратное тщеславіе—желаніе *быть, какъ всѣ.*

«Вѣдь я страдаю отъ фантастическаго, а потому и люблю вашъ земной реализмъ,—говоритъ чортъ Ивану Карамазову.—Тутъ у васъ все очерчено, тутъ формула, тутъ геометрія, а у насъ все какія-то неопредѣленныя уравненія... Я здѣсь всѣ ваши привычки принимаю: я въ баню торговую полюбилъ ходить...: люблю съ попами и купцами париться... Моя мечта это—воплотиться, но чтобъ ужъ окончательно, безвозвратно въ какую-нибудь толстую семипудовую купчиху».

Всѣ пошлости Лермонтова — развратъ «Маёшки» въ школѣ гвардейскихъ подпрапорщиковъ, «свинство», хулиганство съ женщинами—не что иное, какъ безумное бѣгство отъ «фантастическаго», отъ «неопредѣленныхъ уравненій», безумное желаніе «воплотиться окончательно въ семипудовую купчиху».

И когда люди, наконецъ, рѣшаютъ: «да это вовсе не великій, а самый обыкновенный человѣкъ»,—онъ радъ, этого-то ему и нужно: слава Богу, повѣрили, что какъ всѣ, точь-въ-точь какъ всѣ! Удалось-таки втиснуть четвертое измѣреніе въ третье, «забыть незабвенное», «попариться», и согрѣться хоть чуточку въ «торговой банѣ» отъ леденящаго холода междупланетныхъ пространствъ!

Это извращеніе, можетъ быть, гораздо худшее зло, чѣмъ обыкновенная человѣческая пошлость; но не надо забывать, что зло это иного порядка,—не слѣдуетъ смѣшивать эти два порядка, какъ дѣлаетъ Вл. Соловьевъ въ своемъ судѣ надъ Лермонтовымъ.

До какой степени «пошлость» его—только болѣзненный вывертъ, безумный надрывъ, видно изъ того, съ какою легкостью онъ сбрасываетъ ее, когда хочетъ.

Кажется, пропалъ человѣкъ, залѣзъ по уши въ грязь, засѣлъ въ ней «прочно, какъ лягушка въ тинѣ», такъ что и не выбраться. Но вотъ, послѣ двухъ лѣтъ разврата и пошлости, стоило только пріѣхать близкому человѣку, другу любимой женщины—и «двухъ страшныхъ лѣтъ какъ не бывало».

Съ души какъ бремя скатится,
Сомнѣнья далеко,

И вѣрится, и плачется,
И такъ легко, легко...

Такое же мгновенное освобожденіе отъ пошлости происходитъ съ нимъ послѣ дуэли Пушкина. У Лермонтова явилась мысль вызвать убійцу. Когда лучшій другъ Лермонтова, Столыпинъ, замѣтилъ, шутя, что у него «слишкомъ раздражены нервы», Лермонтовъ набросился на Столыпина чуть не съ кулаками и закричалъ, чтобъ онъ сію же минуту убирался, иначе онъ за себя не отвѣчаетъ.— «Mais il est fou à lier!»—воскликнулъ, уходя, Столыпинъ.

Стихотвореніе «На смерть Пушкина» признано было въ придворныхъ кругахъ за «воззваніе къ революціи». Это, конечно, вздоръ: далеко было Лермонтову до революціи. Но недаромъ сравниваетъ его Достоевскій съ декабристомъ Мих. Лунинымъ: при другихъ обстоятельствахъ и Лермонтовъ могъ бы кончить такъ же, какъ Лунинъ.

Въ дѣтствѣ онъ напускался на бабушку, когда она бранила крѣпостныхъ, выходилъ изъ себя, когда вели кого-нибудь наказывать, и бросался на отдавшихъ приказаніе съ палкою, съ ножомъ,—что подъ руку попало.

Однажды въ Пятигорскѣ, незадолго до смерти, обидѣлъ неосторожнымъ словомъ жену какого-то маленькаго чиновника и потомъ бѣгалъ къ ней, извинялся передъ мужемъ, такъ что эти люди не только простили его, но и полюбили, какъ родного.

Бабушка Лермонтова, послѣ смерти внука, оплакивала его такъ, что вѣки на глазахъ ослабѣли, и она не могла ихъ поднять. Кое-что знала она о «ядовитой гадинѣ», чего не знали Вл. Соловьевъ и Достоевскій.

Однажды, послѣ долгихъ лѣтъ разлуки съ любимой женщиной, которая вышла замужъ за другого, увидѣлъ онъ дочь ея, маленькую дѣвочку. Долго ласкалъ ребенка, наконецъ, горько заплакалъ и вышелъ въ другую комнату. Тогда же написалъ стихотвореніе «Ребенку»:

О грезахъ юности томимъ воспоминаньемъ,
Съ отрадой тайною и тайнымъ содроганьемъ,
Прекрасное дитя, я на тебя смотрю.
О если бъ знало ты, какъ я тебя люблю!..

Должно быть, въ эту минуту лицо его было особенно похоже на лицо его матери: исчезъ разладъ между слишкомъ умнымъ, тяжелымъ взоромъ и «дѣтски нѣжнымъ выраженіемъ губъ»; въ глазахъ была небесная мудрость, а въ губахъ земная скорбь любви. И если бы тогда увидѣли его Вл. Соловьевъ и Достоевскій, то, можетъ быть, поняли бы, что не разгадали чего-то самаго главнаго въ этой «душѣ печальной, незнакомой счастью, но нѣжной, какъ любовь».

«Какая нѣжная душа въ немъ!» воскликнулъ Бѣлинскій. И тотъ же университетскій товарищъ, который, заговоривъ съ Лермонтовымъ, отскочилъ, «какъ ужаленный», заключаетъ свой разсказъ: «онъ имѣлъ душу добрую, я въ этомъ убѣжденъ».—«Недоброю силою вѣяло отъ него», говоритъ Тургеневъ.

Что же, наконецъ, добрый или недобрый?

И то, и другое. Ни то, ни другое.

Самое тяжелое, «роковое» въ судьбѣ Лермонтова—не окончательное торжество зла надъ добромъ, какъ думаетъ Вл. Соловьевъ, а безконечное раздвоеніе, колебаніе воли, *смѣшеніе* добра и зла, свѣта и тьмы.

Онъ былъ похожъ на вечеръ ясный,
Ни день, ни ночь, ни мракъ, ни свѣтъ.

Это и есть премірное состояніе человѣческихъ душъ, тѣхъ нерѣшительныхъ ангеловъ, которые въ борьбѣ Бога съ дьяволомъ не примкнули ни къ той, ни къ другой сторонѣ. Для того, чтобы преодолѣть ложь раздвоенія, надо смотрѣть не назадъ, въ прошлую вѣчность, гдѣ борьба эта началась, а впередъ, въ будущую, гдѣ она окончится съ участіемъ нашей собственной воли. Лермонтовъ слишкомъ ясно видѣлъ прошлую и недостаточно ясно будущую вѣчность: вотъ почему такъ трудно, почти невозможно ему было преодолѣть ложь раздвоенія.

«Вѣрно было мнѣ назначеніе высокое, потому что я чувствую въ душѣ моей силы необъятныя», говоритъ Печоринъ. Но это—«необъятная сила» въ пустотѣ, сила метеора, неудержимо летящаго, чтобы разбиться о землю. Воля безъ дѣйствія, потому что безъ точки опоры. Все можетъ и ничего не хочетъ. Помнитъ, *откуда*, но забылъ, *куда*.

«Зачѣмъ я жилъ?—спрашиваетъ себѣ Печоринъ,—для какой *цѣли* я родился?».—Категорія цѣли, свободы открывается въ будущей вѣчности; категорія причины, необходимости—въ прошлой.

Вотъ почему у Лермонтова такъ поразительно сильно чувство вѣчной необходимости, чувство рока — «фатализмъ». Все, что будетъ во времени, было въ вѣчности; нѣтъ опаснаго, потому что нѣтъ случайнаго.

Кто близъ небесъ, тотъ не сраженъ земнымъ.

Отсюда—безстрашіе Лермонтова, игра его со смертью.

«Тенгинскаго пѣхотнаго полка поручикъ Лермонтовъ,—сказано въ донесеніи одного кавказскаго генерала,—во время штурма непріятельскихъ завалова на рѣкѣ Валерикѣ, имѣлъ порученіе наблюдать за дѣйствіемъ передовой штурмовой колонны, что́ было сопряжено съ величайшею для него опасностью отъ непріятеля, скрывавшагося въ лѣсу за деревьями и кустами. Но офицеръ этотъ исполнилъ возложенное на него порученіе съ отличнымъ мужествомъ и хладнокровіемъ и съ первыми рядами храбрѣйшихъ ворвался въ непріятельскіе завалы».

За экспедицію въ Большую Чечню представили его къ золотой саблѣ.

Игра со смертью для него почти то же, что въ юнкерской школѣ игра съ желѣзными шомполами, которые онъ гнулъ въ рукахъ и вязалъ въ узлы, какъ веревки.

«Никогда не забуду того спокойнаго, почти веселаго выраженія, которое играло на лицѣ его передъ дуломъ пистолета, уже направленнаго на него», разсказываетъ кн. Васильчиковъ о послѣднихъ минутахъ Лермонтова.

Не совсѣмъ человѣкъ—это сказывается и въ его отношеніи къ смерти. Положительнаго религіознаго смысла, можетъ быть, и не имѣетъ его безстрашіе, но оно все-таки кладетъ на личность его неизгладимую печать подлинности: хорошъ или дуренъ, онъ, во всякомъ случаѣ, не казался, а былъ тѣмъ, чѣмъ былъ. Никто не смотрѣлъ въ глаза смерти такъ прямо, потому что никто не чувствовалъ такъ ясно, что смерти нѣтъ.

Кто близъ небесъ, тотъ не сраженъ земнымъ.

Когда я сомнѣваюсь, есть ли что-нибудь кромѣ здѣшней жизни, мнѣ стоитъ вспомнить Лермонтова, чтобы убѣдиться, что есть. Иначе въ жизни и въ творчествѣ его все непонятно — почему, зачѣмъ, куда, откуда,— главное, куда?

## VII.

ЛЕРМОНТОВЪ первый въ русской литературѣ поднялъ религіозный вопросъ о злѣ.

Пушкинъ почти не касался этого вопроса. Трагедія разрѣшалась для него примиреніемъ эстетическимъ. Когда же случилось ему однажды откликнуться и на вопросъ о злѣ, какъ на все откликался онъ, подобно «эхо»—

Даръ напрасный, даръ случайный,
Жизнь, зачѣмъ ты намъ дана?—

то, вмѣсто религіознаго отвѣта, удовольствовался онъ плоскими стишками извѣстнаго сочинителя православнаго катехизиса, митрополита Филарета, которому написалъ свое знаменитое посланіе:

И внемлетъ арфѣ серафима
Въ священномъ ужасѣ поэтъ.

А. И. Тургеневъ описываетъ, минута за минутой, предсмертныя страданія Пушкина: «ночью онъ кричалъ ужасно, почти упалъ на полъ въ конвульсіи страданія.— Теперь (въ полдень) я опять входилъ къ нему; онъ страдаетъ, повторяя: «*Боже мой, Боже мой! что это?...*» И сжимаетъ кулаки въ конвульсіи».

Вотъ въ эти-то страшныя минуты не утолило бы Пушкина примиреніе эстетическое; православная же казенщина митрополита Филарета показалась бы ему не «арфою серафима», а шарманкою, вдругъ заигравшею подъ окномъ во время агоніи.

«Боже мой, Боже мой! что это?»—съ этимъ вопросомъ, который явился у Пушкина только въ минуту смерти, Лермонтовъ прожилъ всю жизнь.

«Почему, зачѣмъ, откуда зло?» Если есть Богъ, то какъ можетъ быть зло? Если есть зло, то какъ можетъ быть Богъ?

Вопросъ о злѣ связанъ съ глубочайшимъ вопросомъ теодицеи, оправданія Бога человѣкомъ, состязанія человѣка съ Богомъ.

«О, еслибъ человѣкъ могъ имѣть состязаніе съ Богомъ, какъ сынъ человѣческій съ ближнимъ своимъ! Скажу Богу: не обвиняй меня; объяви мнѣ, за что Ты со мною борешься?»

Богоборчество Іова повторяется въ томъ, что Вл. Соловьевъ справедливо называетъ у Лермонтова «тяжбою съ Богомъ»: «Лермонтовъ,—замѣчаетъ Вл. Соловьевъ,—говоритъ о Высшей волѣ съ какою-то *личною обидою*».

Эту человѣческую обиженность, оскорбленность Богомъ выразилъ одинъ изъ современныхъ русскихъ поэтовъ:

Я—это Ты, о Невѣдомый,
Ты, въ моемъ сердцѣ обиженный.

Никто никогда не говорилъ о Богѣ съ такою личною обидою, какъ Лермонтовъ:

Зачѣмъ такъ горько прекословилъ
Надеждамъ юности моей?

Никто никогда не обращался къ Богу съ такимъ спокойнымъ вызовомъ:

И пусть меня накажетъ Тотъ,
Кто изобрѣлъ мои мученья.

Никто никогда не благодарилъ Бога съ такою горькою усмѣшкою:

Устрой лишь такъ, чтобъ Тебя отнынѣ
Недолго я еще благодарилъ.

Вл. Соловьевъ осудилъ Лермонтова за богоборчество. Но кто знаетъ, не скажетъ ли Богъ судьямъ Лермонтова, какъ друзьямъ Іова: «горитъ гнѣвъ Мой за то, что вы говорили о Мнѣ не такъ вѣрно, какъ рабъ Мой Іовъ» — рабъ Мой Лермонтовъ.

Въ книгѣ Бытія говорится о борьбѣ Іакова съ Богомъ:

«И остался Іаковъ одинъ. И боролся Нѣкто съ нимъ до появленія зари. И увидѣлъ, что не одолѣваетъ его, и повредилъ составъ бедра у Іакова, когда онъ боролся съ Нимъ. — И сказалъ ему: отпусти Меня, ибо взошла заря.—Іаковъ сказалъ: не отпущу Тебя, доколѣ не благословишь меня».

Вотъ что окончательно забыто въ христіанствѣ—святое богоборчество. Богъ не говоритъ Іакову: «смирись, гордый человѣкъ!»—а радуется буйной силѣ его, любитъ и благословляетъ за то, что не смирился онъ до конца, до того, что говоритъ Богу: «не отпущу Тебя». — Нашему христіанскому смиренію это кажется предѣломъ кощунства. Но это святое кощунство, святое богоборчество положено въ основу Перваго Завѣта, такъ же, какъ бореніе Сына до кровавого пота—въ основу Второго Завѣта: «тосковалъ и былъ въ борѣніи до кроваваго пота», сказано о Сынѣ Человѣческомъ.

Я—это Ты, о Невѣдомый,
Ты, въ моемъ сердцѣ обиженный.

Тутъ какая-то страшная тайна, какой-то «секретъ», какъ выражается чортъ Ивана Карамазова, — секретъ, который намъ «не хотятъ открыть, потому что тогда исчезнетъ необходимый минусъ, и наступитъ конецъ всему». Мы только знаемъ, что отъ богоборчества есть два пути одинаково возможные—*къ богоотступничеству и къ богосыновству*.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Лермонтовъ идетъ отъ богоборчества, но куда — къ богоотступничеству или богосыновству—вотъ вопросъ.

Вл. Соловьевъ не только не отвѣтилъ, но и не понялъ, что тутъ вообще есть вопросъ. А между тѣмъ отвѣтомъ на него рѣшается все въ религіозныхъ судьбахъ Лермонтова.

Какъ царь нѣмой и гордый, онъ сіялъ
Такой волшебно-сладкой красотою,
Что было страшно—

говоритъ Лермонтовъ о своемъ Демонѣ.

«Онъ не сатана, онъ просто чортъ, — говоритъ Ив. Карамазовъ о своемъ чортѣ,—раздѣнь его и навѣрно

отыщемъ хвостъ, длинный, гладкій, какъ у датской собаки».

Вся русская литература есть, до нѣкоторой степени, борьба съ демоническимъ соблазномъ, попытка раздѣть лермонтовскаго Демона и отыскать у него «длинный, гладкій хвостъ, какъ у датской собаки». Никто, однако, не полюбопытствовалъ, дѣйствительно ли Демонъ есть дьяволъ, непримиримый врагъ Божій.

Хочу я съ небомъ примириться,
Хочу любить, хочу молиться,
Хочу я вѣровать добру.

Никто этому не повѣрилъ; но что это не ложь, или, по крайней мѣрѣ, не совсѣмъ ложь, видно изъ того, что Демонъ вообще лгать не умѣетъ: онъ лишенъ этого главнаго свойства дьявола, «отца лжи», такъ же какъ и другого—смѣха. Никогда не лжетъ, никогда не смѣется. И въ этой правдивой важности есть что-то дѣтское, невинное. Кажется иногда, что у него, такъ же какъ у самого Лермонтова, «тяжелый взоръ странно согласуется съ выраженіемъ почти дѣтски-нѣжныхъ губъ».

Самъ поэтъ знаетъ, что Демонъ его не дьяволъ или по крайней мѣрѣ, не только дьяволъ:

То не былъ ада духъ ужасный,
Порочный мученикъ, о нѣтъ!
Онъ былъ похожъ на вечеръ ясный,
Ни день, ни ночь, ни мракъ, ни свѣтъ.

Почти то-же говоритъ Лермонтовъ о себѣ самомъ:

Я къ состоянью этому привыкъ;
Но ясно-бъ выразить его не могъ
Ни демонскій, ни ангельскій языкъ.

Но если Демонъ не демонъ и не ангелъ, то кто же?

Не одно ли изъ тѣхъ двойственныхъ существъ, которыя въ борьбѣ дьявола съ Богомъ не примкнули ни къ той, ни къ другой сторонѣ?—не душа ли человѣческая до рожденія? — не душа ли самого Лермонтова въ той прошлой вѣчности, которую онъ такъ ясно чувствовалъ?

Если такъ, то трагедія Демона есть исполинская про-

екція въ вѣчность жизненной трагедіи самого поэта, и признаніе Демона:

Хочу я съ небомъ примириться

есть признаніе самого Лермонтова, первый намекъ на богосыновство въ богоборчествѣ.

«Въ концѣ-концовъ я помирюсь», говоритъ чортъ Ивану Карамазову.

Оригенъ утверждалъ, что въ концѣ-концовъ дьяволъ примирится съ Богомъ. Христіанствомъ отвергнуто Оригеново ученіе, дѣйствительно, выходящее за предѣлы христіанства. Тутъ какое-то новое, пока еще едва мерцающее откровеніе, которое соединяетъ прошлую вѣчность съ будущей: въ прошлой—завязалась, въ будущей—разрѣшится трагедія зла.

Но кто же примиритъ Бога съ дьяволомъ? На этотъ вопросъ и отвѣчаетъ лермонтовскій демонъ: любовь, какъ влюбленность, Вѣчная Женственность:

Меня добру и небесамъ
Ты возвратить могла бы словомъ.
Твоей любви святымъ покровомъ
Одѣтый, я предсталъ бы тамъ,
Какъ новый ангелъ въ блескѣ новомъ.

И этотъ отвѣтъ — не отвлеченная метафизика, а реальное, личное переживаніе самого Лермонтова: онъ это не выдумалъ, а выстрадалъ.

## VIII.

«Кто мнѣ повѣритъ, что я зналъ любовь, имѣя 10 лѣтъ отъ роду? Къ моимъ кузинамъ приходила одна дама съ дочерью, дѣвочкой лѣтъ девяти. Я ее видѣлъ тамъ. Я не помню, хороша собою была она или нѣтъ... Одинъ разъ я вбѣжалъ въ комнату. Она была тутъ и играла съ кузиною въ куклы: мое сердце затрепетало, ноги подкосились. Я тогда ни о чемъ еще не имѣлъ понятія, тѣмъ не менѣе, это была страсть сильная, хотя и ребяческая; это была истинная любовь; съ

тѣхъ поръ я еще не любилъ такъ... Надо мной смѣялись и дразнили... Я плакалъ... потихоньку, безъ причины; желалъ ее видѣть; а когда она приходила, я не хотѣлъ или стыдился войти въ комнату; я не хотѣлъ говорить о ней и убѣгалъ, слыша ея названье (теперь я забылъ его), какъ бы страшась, чтобы біеніе сердца и дрожащій голосъ не объяснили другимъ тайну, непонятную для меня самого. *Я не знаю, кто была она, откуда.* И понынѣ мнѣ неловко какъ-то спросить объ этомъ: можетъ быть, спросятъ и меня, какъ я помню, когда они позабыли; или подумаютъ, что брежу, *не повѣрятъ въ ея существованіе*— это было бы мнѣ больно!.. Бѣлокурые волосы, голубые глаза быстрые, непринужденность — нѣтъ, съ тѣхъ поръ я ничего подобнаго не видалъ, *или это мнѣ кажется*, потому что я никогда такъ не любилъ, какъ въ тотъ разъ... И такъ рано, въ 10 лѣтъ. О, эта загадка, этотъ потерянный рай до могилы будутъ терзать мой умъ!..»

Десятилѣтній мальчикъ Лермонтовъ могъ бы сказать своей девятилѣтней возлюбленной, какъ Демонъ Тамарѣ:

Въ душѣ моей съ начала міра
Твой образъ былъ напечатлѣнъ.

Это — воспоминаніе о томъ, что было до рожденія, видѣніе прошлой вѣчности—

Тѣхъ дней, когда въ жилищѣ свѣта
Блисталъ онъ, чистый херувимъ...

всю жизнь преслѣдуетъ его это видѣніе—

Съ глазами, полными лазурнаго огня,
Съ улыбкой розовой, какъ молодого дня
За рощей первое сіянье.

«1830. Мнѣ 15 лѣтъ.—Я однажды, три года назадъ, укралъ у одной дѣвушки, которой было 17 лѣтъ и потому безнадежно любимой мною, бисерный синій шнурокъ. Онъ и теперь у меня хранится. — Какъ я былъ глупъ!»

Наконецъ, въ послѣдній разъ мечта воплотилась или только забрезжила сквозь плоть.

«Будучи студентомъ, — разсказываетъ очевидецъ, — Лермонтовъ былъ страстно влюбленъ въ Варвару Александровну Лопухину. Какъ сейчасъ помню ея ласковой взглядъ и свѣтлую улыбку: ей было 15—16 лѣтъ, мы же были дѣти и сильно дразнили ее; у нея на лбу надъ бровью чернѣлось маленькое родимое пятнышко; и мы всегда приставали къ ней, повторяя: «У Вареньки родинка, Варенька уродинка!» Но она, добрѣйшее созданіе, никогда не сердилась.—Чувство къ ней Лермонтова было безотчетно, но истинно и сильно, и едва ли не сохранилъ онъ его до самой смерти своей».

Родные выдали Вареньку за богатаго и ничтожнаго человѣка, Бахметева. Можетъ быть, она любила мужа, была вѣрною женою, доброю матерью, но никогда не могла забыть Лермонтова и втайнѣ страдала, такъ же, какъ онъ, хотя, по всей вѣроятности, не сознавала ясно, отчего страдаетъ.

Они любили другъ друга такъ долго и нѣжно...
Но какъ враги избѣгали признанья и встрѣчи
И были пусты иль хладны ихъ краткія рѣчи.

Онъ пишетъ ей черезъ много лѣтъ разлуки:

Душою мы другъ другу чужды,
Да врядъ ли есть родство души.

И вотъ сквозь тысячи измѣнъ, сквозь неимовѣрную пошлость, «свинство», хулиганство съ женщинами—онъ вѣренъ ей одной, любитъ ее одну:

И я твержу одинъ, одинъ
Люблю, люблю одну...

Говоритъ ей просто:

...васъ
Забыть мнѣ было невозможно.
И къ этой мысли я привыкъ;
Мой *крестъ* несу я безъ ронтанья.

Любовь — «крестъ», великій и смиренный подвигъ. Тутъ конецъ бунта, начало смиренія, хотя, можетъ быть, и не того, котораго требуетъ Вл. Соловьевъ.

«Отъ нея осталось мнѣ только одно имя, которое въ минуты тоски привыкъ я произносить, какъ молитву».

Не кончивъ молитвы,
На звукъ тотъ отвѣчу;
И брошусь изъ битвы
Ему я навстрѣчу.

Святая любовь, но святая не христіанскою святостью; во всякомъ случаѣ, не безплотная и безкровная любовь «бѣднаго рыцаря» къ Прекрасной Дамѣ — Lumen Coeli, Sancta Rosa.

Тамъ, въ христіанской святости—движеніе отъ земли къ небу, отсюда туда; здѣсь, у Лермонтова—отъ неба къ землѣ, оттуда сюда.

... небо не сравняю
Я съ этою землей, гдѣ жизнь влачу мою:
Пускай на ней блаженства я не знаю,—
По крайней мѣрѣ, я люблю.

«Я страдаю отъ фантастическаго, а потому и люблю вашъ земной реализмъ».—Видѣніе бѣднаго рыцаря—тоже «фантастическое», тоже «неопредѣленное уравненіе». Но вотъ пляска Тамары — тутъ все опредѣлено, «все очерчено—тутъ формула, тутъ геометрія».—И вотъ еще родимое пятнышко надъ бровью Вареньки. «Душою мы другъ другу чужды»—но родинка роднѣе души.

Чудесныя разсказываю тайны...

«А Варвара Александровна будетъ зѣвать за пяльцами и, наконецъ, уснетъ отъ моего разсказа», пишетъ Лермонтовъ.

Зѣвающая Беатриче немыслима. А вотъ зѣвающая Варенька — ничего, и даже лучше, что она такъ просто зѣваетъ. Чѣмъ болѣе она простая, земная, реальная, тѣмъ болѣе страсть его становится нездѣшнею.

Люблю тебя нездѣшней страстью,
Какъ полюбить не можешь ты,—
Всѣмъ упоеніемъ, всею властью
Безсмертной мысли и мечты.

Для христіанства «нездѣшнее» значитъ «безстрастное», «безплотное»; для Лермонтова наоборотъ: самое нездѣшнее — самое страстное; огненный предѣлъ земной страсти, огненный источникъ плоти и крови — не *здѣсь*, а *тамъ*.

Я перенесъ земныя страсти
*туда* съ собой.

И любовь его — оттуда сюда. Не жертвенный огонь, а молнія.

Посылая Варенькѣ списокъ «Демона», Лермонтовъ въ посвященіи поэмы съ негодованіемъ нѣсколько разъ перечеркнулъ букву *Б.*—Бахметевой и поставилъ *Л.*—Лопухиной. Съ негодованіемъ зачеркнулъ христіанскій бракъ: лучше бы она вышла на улицу и продала себя первому встрѣчному, чѣмъ это прелюбодѣяніе, прикрытое христіанскимъ таинствомъ.

Но почему же Лермонтовъ не женился на Варенькѣ?

Моя воля надеждамъ противна моимъ:
Я люблю и страшусь быть взаимно любимъ.

«Какъ бы страстно я ни любилъ женщину,—говоритъ Печоринъ,—если она дастъ мнѣ только почувствовать, что я долженъ на ней жениться—прости любовь! Мое сердце превращается въ камень... Я готовъ на всѣ жертвы кромѣ этой; двадцать разъ жизнь мою, даже честь поставлю на карту, но свободы моей не продамъ. Это какой-то врожденный страхъ—необъяснимое предчувствіе... Вѣдь есть люди, которые безотчетно боятся пауковъ, таракановъ, мышей».

Въ этомъ омерзѣніи къ христіанскому браку, разумѣется, преувеличеніе — та мстительная злоба, съ которою перечеркнулъ онъ букву Б въ посвященіи «Демона». Но тутъ есть и болѣе глубокое, метафизическое отвращеніе, отталкиваніе одного порядка отъ другого: вѣдь предѣльная святость христіанская вовсе не бракъ, а безбрачіе, безстрастіе; предѣльная святость у Лермонтова—«нездѣшняя страсть» и, можетъ быть, какой-то иной, нездѣшній бракъ. Вотъ почему любовь его въ христіанскій бракъ не вмѣщается, какъ четвертое измѣреніе въ третье. Христіанскій бракъ—эту сомнительную сдѣлку съ

недостижимою святостью безбрачія—можно сравнить съ Евклидовой геометріей трехъ измѣреній, а любовь Лермонтова съ геометріей Лобачевскаго, «геометріей четвертаго измѣренія».

Превращеніе Вареньки въ законную супругу Лермонтова все равно, что превращеніе Тамары въ «семипудовую купчиху», о которой можетъ мечтать не демонъ, а только чортъ съ «хвостомъ датской собаки».

Тамару отъ Демона отдѣляетъ стѣна монастырская, въ сущности та же стѣна христіанства, которая отдѣлила Вареньку отъ Лермонтова. Когда послѣ смерти Тамары Демонъ требуетъ ея души у Ангела, тотъ отвѣчаетъ:

Она страдала и любила,
И рай открылся для любви.

Но если рай открылся для нея, то почему же и не для Демона? Онъ вѣдь также любилъ, также страдалъ. Вся разница въ томъ, что Демонъ останется вѣренъ, а Тамара измѣнитъ любви своей. Въ метафизикѣ ангельской явный подлогъ: не любовь, а измѣна любви, ложь любви награждаются христіанскимъ раемъ.

Этой-то измѣны и не хочетъ Лермонтовъ и потому не принимаетъ христіанскаго рая.

Я видѣлъ прелесть *безтѣлесныхъ*
И тосковалъ,
Что образъ твой въ чертахъ небесныхъ
Не узналъ.

Не узналъ маленькаго родимаго пятнышка надъ бровью Вареньки.

Христіанской «безтѣлесности», безплотности не принимаетъ потому, что предчувствуетъ какую-то высшую святыню плоти.

«Я можетъ быть, скоро умру и, несмотря на это, я не могу думать о будущей жизни — я думаю только о тебѣ», пишетъ Вѣра-Варенька Печорину-Лермонтову. И онъ отвѣчаетъ ей изъ того міра въ этотъ, оттуда сюда:

Любви безумнаго томленья,
Жилецъ могилъ,
Въ странѣ покоя и забвенья,
Я не забылъ.

Есть ужасъ, который для него ужаснѣе христіанскаго ада:

Смерть пришла, наступило за гробомъ свиданье,
Но въ мірѣ новомъ другъ друга они не узнали.

Вотъ чего онъ не можетъ простить христіанству.

Покоя, мира и забвенья
Не надо мнѣ!

Не надо будущей вѣчности безъ прошлой, правды небесной безъ правды земной.

Что мнѣ сіянье Божьей власти
И рай святой!
Я перенесъ *земныя страсти*
*Туда* съ собой.

Смутно, но неотразимо чувствуетъ онъ, что въ его непокорности, бунтѣ противъ Бога есть какой-то божественный смыслъ.

Когда-бъ въ покорности незнанья
Насъ жить Создатель осудилъ,
Неисполнимыя желанья
Онъ въ нашу душу-бъ не вложилъ.
Онъ не позволилъ бы стремиться
Къ тому, что не должно свершиться.

Должно свершиться соединеніе правды небесной съ правдой земной, и, можетъ быть, въ этомъ соединеніи окажется, что есть другой, настоящій рай,—

На небѣ иль въ *другой* пустынѣ
Такое мѣсто, гдѣ любовь
Предстанетъ намъ, какъ ангелъ нѣжный,
И гдѣ тоски ея мятежной
Душа узнать не можетъ вновь.

Недаромъ же и въ самомъ христіанствѣ нѣкогда былъ не только небесный идеализмъ, но и земной реализмъ, не только умерщвленіе, но и воскресеніе плоти.

Ежели плоть Христа воскресшаго—иная, «прославленная» и, вмѣстѣ съ тѣмъ, точно такая же, какъ при жизни — даже до крестныхъ язвъ, по которымъ узнали Его ученики, то, можетъ быть, и Варенька воскреснетъ иною, болѣе прекрасною и, вмѣстѣ съ тѣмъ, точно такою же, даже до маленькаго роднмаго пятнышка надъ бровью, по которому ее узнаетъ Лермонтовъ. Можетъ быть, и *тамъ*, какъ *здѣсь*, какія-то веселыя дѣти будутъ играть съ нею и пѣть: «у Вареньки родинка, Варенька уродинка!» И со «звуками небесъ» сольются эти не «скучныя пѣсни земли». И, можетъ быть, Лермонтовъ приметъ этотъ настоящій рай. — А если приметъ, то конецъ бунту въ любви, конецъ богоборчеству въ богосыновствѣ.

Но для того, чтобы этого достигнуть, надо принять, исполнить до конца и преодолѣть христіанство. Трагедія Лермонтова въ томъ, что онъ христіанства преодолѣть не могъ, потому что не принялъ и не исполнилъ его до конца.

Онъ борется съ христіанствомъ не только въ любви къ женщинѣ, но и въ любви къ природѣ, и въ этой послѣдней борьбѣ трагедія личная расширяется до вселенской, изъ глубины сердечной восходитъ до звѣздныхъ глубинъ.

## IX.

«КОГДА я его видѣлъ въ Сулакѣ,—разсказываетъ одинъ изъ кавказскихъ товарищей Лермонтова,— онъ былъ мнѣ противенъ необычайною своею неопрятностью. Онъ носилъ красную канаусовую рубашку, которая, кажется, никогда не стиралась и глядѣла почернѣвшею изъ-подъ вѣчно разстегнутаго сюртука. Гарцовалъ на бѣломъ, какъ снѣгъ, конѣ, на которомъ, молодецки заломивъ холщевую шапку, бросался на чеченскіе завалы.—Собралъ какую-то шайку грязныхъ головорѣзовъ. Совершенно входя въ ихъ образъ жизни, спалъ на голой землѣ, ѣлъ съ ними изъ одного котла и раздѣлялъ всѣ трудности похода».

«Я находился въ безпрерывномъ странствіи,—пишетъ

Лермонтовъ Раевскому. — Одѣтый по-черкесски, съ ружьемъ за плечами, ночевалъ въ чистомъ полѣ, засыпалъ подъ крикъ шакаловъ, ѣлъ чурекъ, пилъ кахетинское... Для меня горный воздухъ — бальзамъ: хандра къ чорту, сердце бьется, грудь высоко дышитъ, ничего не надо въ эту минуту».

Опрощеніемъ Лермонтова предсказано опрощеніе Л. Толстого, солдатскою рубахою Лермонтова — мужичій полушубокъ Л. Толстого; на Кавказѣ Лермонтовъ кончилъ, Л. Толстой началъ.

Какъ изъ лермонтовскаго демонизма, богоборчества, вышелъ Достоевскій—христіанскій бунтъ Ив. Карамазова, такъ изъ лермонтовской природы вышелъ Л. Толстой — языческое смиреніе дяди Ерошки. Можно бы прослѣдить глубокое, хотя скрытое, вліяніе Лермонтова на Л. Толстого въ гораздо большей степени, чѣмъ Пушкина.

«Валерикъ»—первое во всемірной литературѣ явленіе того особеннаго русскаго взгляда на войну, который такъ безконечно углубилъ Л. Толстой. Изъ этого горчичнаго зерна выросло исполинское дерево «Войны и мира».

Я думалъ: жалкій человѣкъ!
Чего онъ хочетъ? Небо ясно,
Подъ небомъ мѣста много всѣмъ;
Но безпрестанно и напрасно
Одинъ враждуетъ онъ.—Зачѣмъ?

Противоположеніе культурнаго и естественнаго состоянія, какъ «войны и мира»—вотъ метафизическая ось, на которой вращается вся звѣздная система толстовскаго творчества.

«Удаляясь отъ условій общества и приближаясь къ природѣ,—говоритъ Лермонтовъ,—мы невольно становимся *дѣтьми:* все пріобрѣтенное отпадаетъ отъ души, и она дѣлается вновь такою, какой *была* нѣкогда и, вѣрно, *будетъ* когда-нибудь опять».

Была и будетъ. Была въ прошлой—будетъ въ будущей вѣчности.

...вѣрь мнѣ: помощи людской
Я не желалъ, я былъ чужой
Для нихъ навѣкъ, какъ звѣрь степной.

Дядя Ерошка могъ бы повторить это признаніе Мцыри.

*Мцыри* значитъ монастырскій послушникъ. Та же стѣна монастырская, стѣна христіанства отдѣляетъ его отъ природы, какъ Лермонтова отъ Вареньки, Демона отъ Тамары.

И вспомнилъ я вашъ темный храмъ
И вдоль по треснувшимъ стѣнамъ
Изображенія святыхъ...
...какъ взоры ихъ
Слѣдили медленно за мной
Съ угрозой мрачной и нѣмой...

Христіанская святость — неземная угроза, неземная ненависть;—а у Мцыри неземная любовь къ землѣ. Вотъ почему не принимаетъ и онъ, какъ Демонъ, какъ самъ Лермонтовъ, христіанскаго рая:

...за нѣсколько минутъ
Между крутыхъ и дикихъ скалъ,
Гдѣ я въ ребячествѣ игралъ,.
Я бъ рай и вѣчность промѣнялъ!

И здѣсь, въ любви къ природѣ, какъ тамъ, въ любви къ женщинѣ, — то же кощунство, за которымъ, можетъ быть, начало какой-то новой святыни.

И съ этой мыслью я засну
И никого не прокляну.

*Неземная любовь къ землѣ* — особенность Лермонтова, едва ли не единственная во всемірной поэзіи.

Если умершіе продолжаютъ любить землю, то они, должно быть, любятъ ее именно съ такимъ чувствомъ невозвратимой утраты, какъ онъ. Это — обратная христіанской земной тоскѣ по небесной родинѣ — небесная тоска по родинѣ земной.

Кажется иногда, что и онъ, подобно своему шотландскому предку колдуну Лермонту, «похищенъ былъ въ царство фей» и побывалъ у родниковъ созданья.

«Гдѣ былъ ты, когда Я полагалъ основанія земли?»— на этотъ вопросъ никто изъ людей съ такимъ правомъ, какъ Лермонтовъ, не могъ бы отвѣтить Богу: я былъ съ Тобою.

Вотъ почему природа у него кажется первозданною, только что вышедшей изъ рукъ Творца, пустынною, какъ рай до Адама.

И всѣ природы голоса
Сливались тутъ; не раздался
Въ торжественный хваленья часъ
Лишь человѣка гордый гласъ.

Никто такъ не чувствуетъ, какъ Лермонтовъ, человѣческаго отпаденія отъ божескаго единства природы:

Тѣмъ я несчастливъ, добрые люди,
Что звѣзды и небо—звѣзды и небо,
А я—человѣкъ...

Никто такъ не завидуетъ холоду вольныхъ стихій:

Вѣчно холодныя, вѣчно свободныя,
Нѣтъ у васъ родины, нѣтъ вамъ изгнанія.

Онъ больше чѣмъ любитъ, онъ влюбленъ въ природу, какъ десятилѣтній мальчикъ въ девятилѣтнюю дѣвочку «съ глазами, полными лазурнаго огня». — «Нѣтъ женскаго взора, котораго бы я не забылъ при видѣ голубого неба».

Для того, чтобы почувствовать чужое тѣло, какъ продолженіе своего, надо быть влюбленнымъ. Лермонтовъ чувствуетъ природу, какъ тѣло возлюбленной.

Ему больно за камни:

И желѣзная лопата
Въ каменную грудь,
Добывая мѣдь и злато,
Врѣжетъ страшный путь.

Больно за растенія:

Изрублены были тѣла ихъ потомъ
И медленно жгли ихъ до утра огнемъ.

Больно за воду—Морскую Царевну:

Очи одѣла смертельная мгла...
Блѣдныя руки хватаютъ песокъ,
Шепчутъ уста непонятный упрекъ—

упрекъ всѣхъ невинныхъ стихій человѣку, своему убійцѣ и осквернителю.

Послѣдняя тайна природы—тайна влюбленности.

Влюбленный утесъ-великанъ плачетъ о тучкѣ золотой. Одинокая сосна груститъ о прекрасной пальмѣ. И раздѣленныя потокомъ скалы хотятъ обнять другъ друга:

Но дни бѣгутъ, бѣгутъ года
Имъ не сойтися никогда.

И волны рѣчныя—русалки поютъ:

Расчесывать кольца шелковыхъ кудрей
Мы любимъ во мракѣ ночей,
И въ чело, и въ уста мы красавца не разъ
Цѣловали въ полуденный часъ.

И желаніе смерти—желаніе любви:

Чтобы весь день, всю ночь мой слухъ лелѣя,
Про любовь мнѣ сладкій голосъ пѣлъ.

Въ предсмертномъ бреду Мцыри пѣсня маленькой рыбки-русалочки—

О милый мой! не утаю,
Что я тебя люблю,
Люблю, какъ вольную струю,
Люблю, какъ жизнь мою—

эта пѣсня возлюбленной напоминаетъ пѣсню матери: «когда я былъ трехъ лѣтъ, то была пѣсня, отъ которой я плакалъ.—Ее пѣвала мнѣ покойная мать».

Вѣчное Материнство и Вѣчная Женственность, то, что было до рожденія, и то, что будетъ послѣ смерти, сливаются въ одно.

«Въ Столярномъ переулкѣ у Какушкина моста, домъ титулярнаго совѣтника Штосса, квартира номеръ 27...

Сырое ноябрьское утро лежало надъ Петербургомъ. Мокрый снѣгъ падалъ хлопьями; дома казались грязны и темны; лица прохожихъ были зелены; туманъ придавалъ отдаленнымъ предметамъ какой-то сѣро-лиловый цвѣтъ... Вдругъ на дворѣ заиграла шарманка; она играла какой-то старинный нѣмецкій вальсъ: Лугинъ слушалъ, слушалъ; ему стало ужасно грустно».

Это начало неоконченной повѣсти Лермонтова — тоже предсмертнаго бреда, есть начало всего Достоевскаго съ его Петербургомъ, «самымъ фантастическимъ и будничнымъ изъ всѣхъ городовъ». Тутъ все знакомое: и мокрый, какъ будто «теплый» снѣгъ, и «шарманка, играющая нѣмецкій вальсъ», отъ котораго и Раскольникову, какъ Лугину, станетъ «ужасно грустно», и полусумасшедшій герой изъ «подполья», и, наконецъ, это привидѣніе, «самое обыкновенное привидѣніе», какъ выражается Свидригайловъ.

«Показалась фигура въ полосатомъ халатѣ и туфляхъ: то былъ сѣдой сгорбленный старичокъ.

—Не угодно ли я вамъ промечу штоссъ?»

Кто этотъ старичокъ? Онъ вышелъ изъ поясного портрета, изображающаго человѣка лѣтъ сорока, у котораго «въ линіи рта былъ какой-то неуловимый изгибъ, придававшій лицу выраженіе насмѣшливое, грустное, злое и ласковое попеременно».

Ни день, ни ночь, ни мракъ, ни свѣтъ...
Я къ состоянью этому привыкъ,
Хоть ясно-бъ выразить его не могъ
Ни демонскій, ни ангельскій языкъ.

Да ужъ полно, не старый ли это нашъ знакомецъ? Не тотъ ли, который нѣкогда «сіялъ такой волшебно-сладкой красотою»? Не Демонъ ли?

Но если это онъ, то какъ постарѣлъ, одряхлѣлъ онъ, съежился, сморщился, сдѣлался пустымъ, прозрачнымъ и призрачнымъ, словно старая кожа змѣи, изъ которой она выползла. Оказался самымъ обыкновеннымъ чортомъ съ «хвостомъ лѣтской собаки».

Любилъ и я въ былые годы
Въ невинности души моей
И бури шумныя природы,
И бури тайныя страстей.
Но красоты ихъ безобразной
Я скоро таинство постигъ,
И мнѣ наскучилъ ихъ несвязный
И оглушающій языкъ.

Наскучилъ «демонизмъ». Печоринъ-Демонъ все время зѣваетъ отъ скуки. «Печоринъ принадлежалъ къ толпѣ», говоритъ Лермонтовъ: къ толпѣ, т. е. къ пошлости.— «Это портретъ, составленный изъ пороковъ всего нашего поколѣнія... Болѣзнь указана», заключаетъ Лермонтовъ.— «Я иногда себя презираю», признается самъ Печоринъ.— «Жальче его никто никогда не былъ», замѣчаетъ Максимъ Максимычъ.

Въ Демонѣ былъ еще остатокъ дьявола. Его-то Лермонтовъ и преодолѣваетъ, отъ него-то и освобождается, какъ змѣя отъ старой кожи. А Вл. Соловьевъ эту пустую кожу принялъ за змѣю.

Такъ вотъ кто старичокъ-привидѣніе: воплощеніе древняго хаоса въ сѣренькой петербургской слякоти, воплощеніе природы, какъ бездушной механики, бездушной матеріи, у которой въ плѣну душа вселенной, Вѣчная Женственность. Для того, чтобы освободить ее изъ плѣна, человѣкъ собственную душу свою ставитъ на карту.

«— У меня въ банкѣ вотъ это,—говоритъ старичокъ.

— Это? Что это?

Лугинъ обернулъ голову... минутнаго взгляда было бы довольно, чтобы проиграть душу. То было чудное и божественное видѣніе».

Видѣніе Вѣчной Женственности.

«Съ этой минуты Лугинъ рѣшился играть, пока не выиграетъ; эта цѣль сдѣлалась цѣлью его жизни... Она— не знаю какъ назвать ее — она, казалось, принимала трепетное участіе въ игрѣ; казалось, она ждала съ нетерпѣніемъ минуты, когда освободится отъ ига несноснаго старика, и всякій разъ, когда карта Лугина была убита, она съ грустнымъ взоромъ оборачивала къ нему

глаза». — Какъ та девятилѣтняя дѣвочка — «съ глазами полными лазурнаго огня».

«Глаза говорили: подожди, я буду твоею — я тебя люблю».

«То было одно изъ тѣхъ божественныхъ созданій молодой души, когда она въ избыткѣ силъ, творитъ для себя *новую природу*, лучше и полнѣе той, къ которой она прикована», заключаетъ Лермонтовъ.

Знайте же, вѣчная женственность нынѣ
Въ тѣлѣ нетлѣнномъ на землю идетъ...
Все, чѣмъ красна Афродита мірская,
Радость домовъ, и лѣсовъ, и морей,—
Все совмѣститъ красота неземная.
Чище, сильнѣй, и живѣй, и *полнѣй*,—

говоритъ Вл. Соловьевъ. «Новая природа — *полнѣе* той, къ которой душа прикована»,—говоритъ Лермонтовъ.

Тутъ вѣчные враги—Каинъ и Авель русской литературы—неожиданно встрѣтились и обнялись, какъ братья-близнецы.

Но недаромъ близнецы враждуютъ. У Вл. Соловьева Вѣчная Женственность, хотя и «сходитъ на землю», но сомнительно, чтобы дошла до земли: она все еще слишкомъ неземная, потому что слишкомъ христіанская; у Лермонтова она столь же земная, какъ и небесная, можетъ быть, даже болѣе земная, чѣмъ небесная; она и Варенька съ родимымъ пятнышкомъ, и дѣвочка, играющая въ куклы, и покойная мать, напѣвающая колыбельную пѣсню, и «мать сыра земля», та самая, на которую Мцыри, бѣглецъ изъ христіанства, упалъ—

И въ изступленьи зарыдалъ...
И слезы, слезы потекли
Въ нее горючею росой.

«Мать сыра земля»—«земля Божья»—Матерь Божія.

Я, Матерь Божія, нынѣ съ молитвою
Предъ твоимъ образомъ, яркимъ сіяніемъ,
Не о спасеніи, не передъ битвою,
Не съ благодарностью иль покаяніемъ,

Не за свою молю душу пустынную,
За́ душу странника въ мірѣ безроднаго,
Но поручить хочу душу невинную
Теплой Заступницѣ міра холоднаго.

Въ записной книжкѣ Лермонтова найдены выписки изъ Посланій Апостольскихъ. Тутъ же замѣтка кн. А. Одоевскаго: «эти выписки имѣли отношеніе къ религіознымъ спорамъ между мною и Лермонтовымъ».

Замѣчательно, что во всей его поэзіи, которая есть не что иное, какъ вѣчный споръ съ христіанствомъ, нѣтъ вовсе имени Христа.

Отъ матери онъ принялъ «образокъ святой»:

Дамъ тебѣ я на дорогу
Образокъ святой.

Но этотъ образокъ—не Сына, а Матери. Къ Матери пришелъ онъ помимо Сына. Непокорный Сыну, покорился Матери.

И вотъ кажется, если судъ «міра холоднаго», судъ Вл. Соловьева надъ Лермонтовымъ исполнится, если отвергнетъ его Сынъ, то не отвергнетъ Мать.

Религія Вѣчной Женственности, Вѣчнаго Материнства уходитъ корнями своими въ «мать сырую землю» — въ стихію народную.

Что такое Матерь Божія въ народномъ всемірномъ христіанствѣ? Не предчувствіе ли въ немъ того, что за нимъ?

Христіанство отдѣлило прошлую вѣчность Отца отъ будущей вѣчности Сына, правду земную отъ правды небесной. Не соединитъ ли ихъ то, что за христіанствомъ, откровеніе Духа—Вѣчной Женственности, Вѣчнаго Материнства? Отца и Сына не примиритъ ли Мать?

Всего этого Лермонтовъ, конечно, не видѣлъ въ себѣ, но мы это видимъ въ немъ. Тутъ не только приближается, подходитъ онъ къ намъ, но и входитъ въ насъ.

Это, впрочемъ, наше неизмѣримо далекое будущее, а Лермонтовъ входитъ и въ наше настоящее, въ нашу сегодняшнюю злобу дня: вѣдь споръ съ христіанствомъ—нашъ сегодняшній неоконченный споръ.

## X.

«СМИРИСЬ, гордый человѣкъ!»—Ну, вотъ и смирились. Во внѣшней политикѣ—до Цусимы, а во внутренней—до того, о чемъ и говорить непристойно, до Ната Пинкертона. Начать Пушкинымъ и кончить Натомъ Пинкертономъ, — что бы сказалъ Достоевскій о такомъ смиреніи?

Нельзя, конечно, обвинять ни Пушкина, ни Достоевскаго за то, что сейчасъ происходитъ въ русской литературѣ и въ русской дѣйствительности. Но должна же существовать какая-нибудь связь между послѣднимъ полвѣкомъ нашей литературы и нашей дѣйствительности, между величіемъ нашего созерцанія и ничтожествомъ нашего дѣйствія. Кажется иногда, что русская литература истощила до конца русскую дѣйствительность: какъ исполинскій единственный цвѣтокъ Victoria Regia, русская дѣйствительность дала русскую литературу и ничего уже больше дать не можетъ. Во снѣ мы были какъ боги, а наяву людьми еще не стали.

Однажды, было, спящій великанъ проснулся, рванулся къ дѣйствію, но и дѣйствіе оказалось продолженіемъ сна — и снова рухнулъ великанъ на свой тысячелѣтній одръ.

Что если онъ уже больше никогда не проснется, если это послѣдній смертный сонъ?

И баюкаетъ его колыбельная пѣсня всей русской литературы:

Не для житейскаго волненья,
Не для корысти, не для битвъ,—
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуковъ сладкихъ и молитвъ.

Правда, въ послѣднее время эти «сладкіе звуки» перешли какъ-то незамѣтно въ уныло-веселую пѣсенку Чеховскаго героя, въ «тарара-бумбію». Но глубочайшая метафизическая сущность русской литературы, русской дѣйствительности и въ этой пѣсенкѣ—все та же: созерцательная бездѣйственность, «безпорывность нашей при-

роды», которую прославилъ въ Пушкинѣ сначала Гоголь, а затѣмъ Достоевскій: «смирись, гордый человѣкъ!»

Это Пушкинское начало, кажется, именно сейчасъ достигло своего предѣла, побѣдило окончательно и, побѣдивъ, изнемогло. Пушкинское солнце закатилось въ кровавую бурю. Когда же и буря прошла, наступила слякоть, сѣрыя петербургскія сумерки—

Ни день, ни ночь, ни мракъ, ни свѣтъ.

И рыщетъ въ этихъ сумеркахъ единственный дѣятель среди всеобщаго созерцанія — Натъ Пинкертонъ, вѣчный Провокаторъ, «самый обыкновенный чортъ съ хвостомъ датской собаки».

Какъ лунатики, мы шли во снѣ и очнулись на краю бездны.

Что же привело насъ къ ней?

Созерцаніе безъ дѣйствія, молитва безъ подвига, великая литература безъ великой исторіи — это никакому народу не прощается—не простилось и намъ.

На этой-то страшной мертвой точкѣ, на которой мы сейчасъ находимся, не пора ли вспомнить, что въ русской литературѣ, русской дѣйствительности, кромѣ услышаннаго призыва: смирись, гордый человѣкъ, — есть и другой неуслышанный: возстань, униженный человѣкъ,— кромѣ послѣдняго смиренія есть и послѣдній бунтъ, кромѣ Пушкина есть и Лермонтовъ?

Противоположеніе пушкинскаго созерцательнаго и лермонтовскаго дѣйственнаго начала — не эмпирическое, а метафизическое. Никакого дѣйствія нѣтъ и у Лермонтова, такъ же какъ у Пушкина: вся разница въ томъ, что одинъ спасается, другой погибаетъ въ бездѣйствіи.

Пушкинъ кажется болѣе народнымъ, чѣмъ Лермонтовъ. Но если русскому народу религіозная стихія—родная, то Лермонтовъ не менѣе, а можетъ быть, и болѣе народенъ, чѣмъ Пушкинъ.

Дамъ тебѣ я на дорогу
Образокъ святой,
Ты его, моляся Богу,
Ставь передъ собой.

Не отъ «благословеннаго» Пушкина, а отъ «проклятаго» Лермонтова мы получили этотъ «образокъ святой» — завѣтъ матери, завѣтъ родины. Отъ народа къ намъ идетъ Пушкинъ; отъ насъ — къ народу Лермонтовъ; пусть не дошелъ, онъ все-таки шелъ къ нему. И если мы когда-нибудь дойдемъ до народа въ предстоящемъ религіозномъ движеніи отъ небеснаго идеализма къ земному реализму, отъ стараго неба къ новой землѣ—«Землѣ Божьей», «Матери Божіей», то не отъ Пушкина, а отъ Лермонтова начнется это будущее *религіозное народничество*.

Скрытою борьбою съ Лермонтовымъ была донынѣ вся русская литература;—не предстоитъ ли намъ борьба съ Пушкинымъ?

Съ вѣчною истиной бороться нельзя. Пушкинъ — такая же вѣчная истина, какъ Лермонтовъ, или, вѣрнѣе, одна изъ двухъ половинъ этой истины. Нельзя бороться съ Пушкинымъ, какъ съ однимъ изъ двухъ, но можно, какъ съ единственнымъ.

Вопросъ не въ томъ, какъ Пушкина побѣдить Лермонтовымъ, — вопросъ, отъ котораго зависитъ наше спасеніе или погибель: какъ соединить себя съ народомъ, наше созерцаніе съ нашимъ дѣйствіемъ, Пушкина съ Лермонтовымъ?

КОНЕЦЪ X ТОМА.

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Не миръ, но мечъ. Къ будущей критикѣ христіанства . . . . . 1

Мечъ.—Революція и религія.—Послѣдній святой.—Отвѣтъ на вопросъ.—Предисловіе къ одной книгѣ

Гоголь. Творчество, жизнь и религія.

Часть первая.—Творчество . . . . . 163

Часть вторая.—Жизнь и религія . . . . . 210

М. Ю. Лермонтовъ. Поэтъ сверхчеловѣчества . . . . . 287

1853 1923
M.O.B.

# ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

## ≡ Д. С. МЕРЕЖКОВСКАГО ≡

ТОМЪ XI

ИЗДАНІЕ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ • МОСКВА 1911

Д. С. МЕРЕЖКОВСКІЙ

# ГРЯДУЩІЙ ХАМЪ

ЧЕХОВЪ и ГОРЬКІЙ.—ТЕПЕРЬ ИЛИ НИКОГДА.—СТРАШНЫЙ СУДЪ НАДЪ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦІЕЙ. — СВ. СОФІЯ.—О НОВОМЪ РЕЛИГІОЗНОМЪ ДѢЙСТВІИ. — ПРОРОКЪ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦІИ.

ИЗДАНІЕ Т-ВА М. О. ВОЛЬФЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ • МОСКВА 1911

ПЕЧАТЬ ТИПОГРАФІИ
Т-ва М·О·ВОЛЬФЪ
С·Петербургъ · Вас·Остр·Ю·линія соб·домъ

# ГРЯДУЩІЙ ХАМЪ.

# I.

«МѢЩАНСТВО побѣдитъ и должно побѣдить,— пишетъ Герценъ въ 1864 г. въ статьѣ «Концы и начала».—«Да, любезный другъ, пора придти къ спокойному и смиренному сознанію, что *мѣщанство—окончательная форма западной цивилизаціи*».

Трудно заподозрить Герцена въ нелюбви къ Европѣ. Вѣдь это именно одинъ изъ тѣхъ русскихъ людей, у которыхъ, по выраженію Достоевскаго, «двѣ родины: наша Русь и Европа». Можетъ быть, онъ самъ не зналъ, кого любитъ больше, Россію или Европу. Подобно другу своему Бакунину, онъ былъ убѣжденъ, что послѣднее освобожденіе есть дѣло не какого-либо одного народа, а всѣхъ народовъ вмѣстѣ, всего человѣчества, и что народъ можетъ освободиться окончательно, только отрекаясь отъ своей національной обособленности и входя въ кругъ всечеловѣческой жизни. «Всечеловѣчество», которое у Пушкина было эстетическимъ созерцаніемъ, у Герцена, перваго изъ русскихъ людей, становится жизненнымъ дѣйствіемъ, подвигомъ. Онъ пожертвовалъ не отвлеченно, а реально своей любви къ Европѣ своей любовью къ Россіи. Для Европы сдѣлался вѣчнымъ изгнанникомъ, жилъ для нея и готовъ былъ умереть за нее. Въ минуты уныпія и разочарованія жалѣлъ, что не взялъ ружья, которое предлагалъ ему одинъ работникъ, во время рево-

люціи 1848 года въ Парижѣ, и не умеръ на баррикадахъ.

Ежели такой человѣкъ усомнился въ Европѣ, то не потому, что мало, а потому, что слишкомъ вѣрилъ въ нее. И когда онъ произноситъ свой приговоръ: «я вижу неминуемую гибель старой Европы и не жалѣю ничего изъ существующаго», когда утверждаетъ, что въ дверяхъ стараго міра — «не Катилина, а смерть», и на лбу его цицероновское: «vixerunt», — то можно не принимать этого приговора,—я лично его не принимаю,—но нельзя не признать, что въ устахъ Герцена онъ имѣетъ страшный вѣсъ.

Въ подтвержденіе своихъ мыслей о неминуемой побѣдѣ мѣщанства въ Европѣ, Герценъ ссылается на одного изъ благороднѣйшихъ представителей европейской культуры, на одного изъ ея «рыцарей безъ страха и упрека», на Дж. Ст. Милля.

«Мѣщанство,—говоритъ Герценъ,—это та самодержавная толпа *сплоченной посредственности* (conglomerated mediocrity) Ст. Милля, которая всѣмъ владѣетъ, — толпа безъ невѣжества, но и безъ образованія... Милль видитъ, что все около него пошлѣетъ, мельчаетъ; съ отчаяніемъ смотритъ на подавляющія массы какой-то паюсной икры, сжатой изъ миріадъ мѣщанской мелкоты... Онъ вовсе не преувеличивалъ, говоря о суживаніи ума, энергіи, о стертости личностей, о постоянномъ мельчаніи жизни, о постоянномъ исключеніи изъ нея общечеловѣческихъ интересовъ, о сведеніи ея на интересы торговой конторы и мѣщанскаго благосостоянія. Милль прямо говоритъ, что по этому пути Англія сдѣлается Китаемъ,—мы къ этому прибавимъ: *и не одна Англія*».

«Можетъ, какой-нибудь кризисъ и спасетъ отъ китайскаго маразма. Но откуда онъ придетъ, какъ?—этого я не знаю, да и Милль не знаетъ». «Гдѣ та могучая мысль, та страстная вѣра, то горячее упованіе, которое можетъ закалить тѣло, довести душу до судорожнаго ожесточенія, которое не чувствуетъ ни боли, ни лишеній, и твердымъ шагомъ идетъ на плаху, на костеръ? Посмотрите кругомъ,—что въ состояніи поднять народы?»

«*Христіанство обмелѣло* и успокоилось въ покойной

и каменистой гавани реформаціи; обмелѣла и революція въ покойной и песчаной гавани либерализма... Съ такой снисходительной церковью, съ такой ручной революціей— западный міръ сталъ отстаиваться, уравновѣшиваться».

«Вездѣ, гдѣ людскіе муравейники и ульи достигали относительнаго удовлетворенія и уравновѣшенія,—движеніе впередъ дѣлалось тише и тише, пока, наконецъ, не наступала послѣдняя тишина Китая».

По слѣдамъ «азіатскихъ народовъ, вышедшихъ изъ исторіи», вся Европа «тихимъ, невозмущаемымъ шагомъ» идетъ къ этой послѣдней тишинѣ благополучнаго муравейника, къ «мѣщанской кристаллизаціи»—китаизаціи.

Герценъ соглашается съ Миллемъ: «Если въ Европѣ не произойдетъ какой-нибудь неожиданный переворотъ, который возродитъ человѣческую личность и дастъ ей силу побѣдить мѣщанство, то, несмотря на свои благородные антецеденты и свое христіанство, Европа сдѣлается Китаемъ».

«Подумай,—заключаетъ Герценъ письмо неизвѣстному русскому,—кажется, всему русскому народу,—подумай, и у тебя волосъ станетъ дыбомъ».

Ни Милль, ни Герценъ не видѣли послѣдней причины этого духовнаго мѣщанства. «Мы вовсе не врачи, мы— боль», предупреждаетъ Герценъ. И дѣйствительно, во всѣхъ этихъ пророчествахъ, — не только для Милля, но отчасти и для Герцена, пророчествахъ на собственную голову, — нѣтъ никакого вывода, знанія, а есть лишь крикъ неизвѣстной боли, неизвѣстнаго ужаса. Причины мѣщанства Герценъ и Милль не могли видѣть, какъ человѣкъ не можетъ видѣть лицо свое безъ зеркала. То, чѣмъ они страдаютъ и чего боятся въ другихъ, находится не только въ другихъ, но и въ нихъ самихъ, въ послѣднихъ, непереступаемыхъ и даже невидимыхъ для нихъ предѣлахъ ихъ собственнаго религіознаго, вѣрнѣе, антирелигіознаго, сознанія.

Послѣдній предѣлъ всей современной европейской культуры — позитивизмъ, или, по терминологіи Герцена, «научный реализмъ», какъ методъ не только частнаго научнаго, но и общаго философскаго и даже религіознаго мышленія. Родившись въ наукѣ и философіи, позитивизмъ

выросъ изъ научнаго и философскаго сознанія въ безсознательную религію, которая стремится упразднить и замѣнить собою всѣ бывшія религіи. Позитивизмъ, въ этомъ широкомъ смыслѣ, есть утвержденіе міра, открытаго чувственному опыту, какъ единственно-реальнаго, и отрицаніе міра сверхчувственнаго; отрицаніе конца и начала міра въ Богѣ и утвержденіе безконечнаго и безначальнаго продолженія міра въ явленіяхъ, безконечной и безначальной, непроницаемой для человѣка среды явленій, *середины*, посредственности, той абсолютной, совершенноплотной, какъ Китайская стѣна, «сплоченной посредственности», conglomerated mediocrity, того абсолютнаго мѣщанства, о которыхъ говорятъ Милль и Герценъ, сами не разумѣя послѣдней метафизической глубины того, что говорятъ.

Въ Европѣ позитивизмъ только дѣлается, — въ Китаѣ онъ уже сдѣлался религіей. Духовная основа Китая, ученіе Лао-Дзы и Конфуція—совершенный позитивизмъ, религія безъ Бога, «религія земная, безнебесная», какъ выражается Герценъ о европейскомъ научномъ реализмѣ. Никакихъ тайнъ, никакихъ углубленій и порываній къ «мірамъ инымъ». Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смыслъ, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нѣтъ, ничего больше не надо. Здѣшній міръ—все, и нѣтъ иного міра, кромѣ здѣшняго. Земля—все, и нѣтъ ничего кромѣ земли. Небо—не начало и конецъ, а безначальное и безконечное продолженіе земли. Земля и небо не *будутъ едино*, какъ утверждаетъ христіанство, а *суть едино*. Величайшая имперія земли и есть Небесная имперія, земное небо, Срединное царство — царство вѣчной середины, вѣчной посредственности, абсолютнаго мѣщанства—«царство не Божіе, а человѣческое», какъ опредѣляетъ опять-таки Герценъ общественный идеалъ позитивизма. Китайскому поклоненію предкамъ, золотому вѣку въ прошломъ соотвѣтствуетъ европейское поклоненіе потомкамъ, золотой вѣкъ въ будущемъ. Ежели не мы, то потомки наши увидятъ раій земной, земное небо,—утверждаетъ религія прогресса. И въ поклоненіи предкамъ, и въ поклоненіи потомкамъ, одинаково приносится въ жертву единственное человѣче-

ское лицо, личность безличному, безчисленному роду, народу, человѣчеству — «паюсной икрѣ, сжатой изъ миріадъ мѣщанской мелкоты», грядущему вселенскому полипняку и муравейнику. Отрекаясь отъ Бога, отъ абсолютной Божественной Личности, человѣкъ неминуемо отрекается отъ своей собственной человѣческой личности. Отказываясь, ради чечевичной похлебки умѣренной сытости, отъ своего божественнаго голода и божественнаго первородства, человѣкъ неминуемо впадаетъ въ абсолютное мѣщанство.

Китайцы — совершенные желтолицые позитивисты; европейцы—пока еще несовершенные бѣлолицые китайцы. Въ этомъ смыслѣ американцы совершеннѣе европейцевъ. Тутъ крайній Западъ сходится съ крайнимъ Востокомъ.

Для Герцена и Милля то столкновеніе Китая съ Европою, которое начинается, но, вѣроятно, не кончится на нашихъ глазахъ, имѣло бы особенно вѣщій, грозный смыслъ. Китай довелъ до совершенства позитивное созерцаніе, но позитивнаго дѣйствія, всей прикладной технической стороны положительнаго знанія недоставало Китаю. Японія, не только военный, но и культурный авангардъ Востока, взяла у европейцевъ эту техническую сторону цивилизаціи и сразу сдѣлалась для нихъ непобѣдимой. Пока Европа противопоставляла сквернымъ китайскимъ пушкамъ свои лучшія, она побѣждала, и эта побѣда казалась торжествомъ культуры надъ варварствомъ. Но когда сравнялись пушки, то и культуры сравнялись. Оказалось, что у Европы ничего и не было, кромѣ пушекъ, чѣмъ бы она могла показать свое культурное превосходство надъ варварами. Христіанство? Но «христіанство обмелѣло»; оно еще имѣетъ нѣкоторое, довольно, впрочемъ, сомнительное значеніе для внутренней европейской политики; но когда современному христіанству, переѣзжая за границу Европы, приходится обмѣнивать свои кредитные билеты на чистое золото, то за нихъ никто ничего не даетъ. Да и въ самой Европѣ безстыднѣйшіе стыдятся говорить о христіанствѣ, по поводу такихъ серьезныхъ вещей, какъ война. Нѣкогда источникъ великой силы, христіанство сдѣлалось теперь источникомъ великой немощи, самоубійственной непослѣдова-

тельности, противорѣчивости всей западно-европейской культуры. Христіанство—эти старыя семитическія дрожжи въ арійской крови — и есть именно то, что не даетъ ей устояться окончательно, мѣшаетъ послѣдней «кристаллизаціи», китаизаціи Европы. Кажется, позитивизмъ бѣлой расы навѣки попорченъ, «подмоченъ» «метафизическимъ и теологическимъ періодомъ». Позитивизмъ желтой расы вообще и японской въ частности—это свѣженькое яичко, только что снесенное желтою монгольскою курочкой отъ бѣлаго арійскаго пѣтушка—ничѣмъ не попорченъ: какимъ онъ былъ за два, за три тысячелѣтія, такимъ и остался, такимъ навсегда останется. Позитивизмъ европейскій все еще слишкомъ умственный, то-есть поверхностный, такъ сказать, накожный; желтые люди—позитивисты до мозга костей. И культурное наслѣдіе вѣковъ—китайская метафизика, теологія — не ослабляетъ, а усиливаетъ этотъ естественный физіологическій даръ.

Кто вѣренъ своей физіологіи, тотъ и послѣдователенъ, кто послѣдователенъ, тотъ и силенъ, а кто силенъ, тотъ и побѣждаетъ. Японія побѣдила Россію. Китай побѣдитъ Европу, если только въ ней самой не совершится великій духовный переворотъ, который опрокинетъ вверхъ дномъ послѣднія метафизическія основы ея культуры, и позволитъ противопоставить пушкамъ позитивнаго Востока не однѣ пушки позитивнаго Запада, а кое-что болѣе реальное, болѣе истинное.

Вотъ гдѣ главная «желтая опасность» — не извнѣ, а внутри; не въ томъ, что Китай идетъ въ Европу, а въ томъ, что Европа идетъ въ Китай. Лица у насъ еще бѣлыя; но подъ бѣлою кожей уже течетъ не прежняя густая, алая, арійская, а все болѣе жидкая, «желтая» кровь, похожая на монгольскую сукровицу; разрѣзъ нашихъ глазъ прямой, но взоръ начинаетъ косить, суживаться. И прямой бѣлый свѣтъ европейскаго дня становится косымъ «желтымъ» свѣтомъ китайскаго заходящаго или японскаго восходящаго солнца. Въ настоящее время японцы кажутся пересодѣтыми обезьянами европейцевъ; кто знаетъ, можетъ быть, со временемъ европейцы и даже американцы будутъ казаться переодѣтыми обезьянами японцевъ и китайцевъ, неиспра-

вимыми идеалистами, романтиками стараго міра, которые только притворяются господами новаго міра, позитивистами. Можетъ быть, война желтой расы съ бѣлою — только недоразумѣніе: свои своихъ не узнали. Когда же узнаютъ, то война окончится миромъ, и это будетъ уже «миръ всего міра», послѣдняя тишина и покой небесный, Небесная имперія, Серединное царство по всей землѣ отъ Востока до Запада, окончательная «кристаллизація», всечеловѣческій улей и муравейникъ, сплошная, облѣпляющая шаръ земной, «паюсная икра» мѣщанства, и даже не мѣщанства, а хамства, потому что достигшее своихъ предѣловъ и воцарившееся мѣщанство есть хамство.

— Подумай,—можно заключить эти мысли, такъ же, какъ нѣкогда заключилъ Герценъ, — подумай, и у тебя волосъ станетъ дыбомъ.

У Герцена были двѣ надежды на спасеніе Европы отъ Китая.

Первая, болѣе слабая — на соціальный переворотъ. Герценъ ставилъ дилемму такъ:

«Если народъ сломится, — новый Китай неминуемъ. Но если народъ сломитъ,—неминуемъ *соціальный переворотъ*».

Спрашивается: чѣмъ же и во имя чего народъ, сломившій соціальный гнетъ, сломитъ и внутреннее духовное начало мѣщанской культуры? Какою новою вѣрою, источникомъ новаго благородства? Какимъ вулканическимъ взрывомъ человѣческой личности противъ безличнаго муравейника?

Самъ Герценъ утверждаетъ:

«За большинствомъ, теперь господствующимъ (то-есть за большинствомъ капиталистическаго мѣщанства), стоитъ *еще большее* большинство кандидатовъ на него (то-есть пролетаріата), для которыхъ нравы, понятія, образъ жизни мѣщанства—единственная цѣль стремленій; ихъ хватитъ на десять перемѣнъ. Міръ безземельный, міръ городского пролетаріата не имѣетъ другого пути спасенія и *весь пройдетъ мѣщанствомъ*, которое въ нашихъ глазахъ отстало, а въ глазахъ полевого населенія и пролетаріевъ представляетъ образованность и развитіе».

Но если народъ «весь пройдетъ мѣщанствомъ», то, спрашивается, куда же онъ выйдетъ? Или изъ настоящаго несовершеннаго мѣщанства—въ будущее совершенное, изъ неблагополучнаго капиталистическаго муравейника — въ благополучный соціалистическій, изъ чернаго желѣзнаго вѣка Европы — въ «желтый» золотой вѣкъ и вѣчность Китая? У голоднаго пролетарія и у сытаго мѣщанина разныя экономическія выгоды, но метафизика и религія одинаковыя — метафизика умѣреннаго здраваго смысла, религія умѣренной мѣщанской сытости. Война четвертаго сословія съ третьимъ, экономически реальная, столь же не реальна метафизически и религіозно, какъ война желтой расы съ бѣлою; и тамъ и здѣсь сила противъ силы, а не Богъ противъ Бога. Въ обоихъ случаяхъ одно и то же недоразумѣніе: за внѣшнею, временною войною—внутренній вѣчный миръ.

Итакъ, на вопросъ, чѣмъ народъ побѣдитъ мѣщанство, у Герцена нѣтъ никакого отвѣта. Правда, онъ могъ бы позаимствовать отвѣтъ у своего друга, анархиста Бакунина, могъ бы перейти отъ соціализма къ *анархизму*. Соціализмъ желаетъ замѣнить одинъ общественный порядокъ другимъ, власть меньшинства властью большинства; анархизмъ отрицаетъ всякій общественный порядокъ, всякую внѣшнюю власть, во имя абсолютной свободы, абсолютной личности, — этого начала всѣхъ началъ и конца всѣхъ концовъ. Мѣщанство. непобѣдимое для соціализма, *кажется* (хотя только до поры, до времени, до новыхъ, еще болѣе крайнихъ, выводовъ, которыхъ, впрочемъ, ни Герценъ, ни Бакунинъ не предвидѣли) побѣдимымъ для анархизма. Сила и слабость соціализма, какъ религіи, въ томъ, что онъ предопредѣляетъ будущее соціальное творчество и тѣмъ самымъ невольно включаетъ въ себя духъ вѣчной середины, мѣщанства, неизбѣжное метафизическое слѣдствіе позитивизма, какъ религіи, на которомъ и самъ онъ, соціализмъ, построенъ. Сила и слабость анархизма въ томъ, что онъ не предопредѣляетъ никакого соціальнаго творчества, не связываетъ себя никакой отвѣтственностью за будущее передъ прошлымъ, и съ исторической мели мѣщанства выплываетъ въ открытое море неизвѣданныхъ

историческихъ глубинъ, гдѣ предстоитъ ему или окончательное крушеніе, или открытіе новаго неба и новой земли. «Мы должны разрушать, только разрушать, не думая о творчествѣ, — творить не наше дѣло», проповѣдуетъ Бакунинъ. Но тутъ уже кончается сознательный позитивизмъ и начинается скрытая, безсознательная *мистика*, пусть безбожная, противобожная, но все же мистика. Когда Бакунинъ въ «Dieu et l'état» полагаетъ свой «антитеологизмъ», вѣрнѣе, *антитеизмъ* теоретической основой безвластія, — онъ касается слишкомъ опасныхъ предѣловъ отрицанія, гдѣ минусъ на минусъ, отрицаніе на отрицаніе легко даетъ неожиданный плюсъ, нечаянное утвержденіе какой-то обратной, безсознательной религіи. Бакунинскій «абсолютно свободный человѣкъ» слишкомъ похожъ на фантастическаго «сверхчеловѣка», не-человѣка, чтобы со спокойнымъ сердцемъ могъ его принять Герценъ, который боится всякой мистики больше всего, *даже больше самого мѣщанства*, не сознавая, что этотъ суевѣрный страхъ мистики уже имѣетъ въ себѣ нѣчто мистическое. Какъ бы то ни было, правовѣрный соціалистъ Герценъ отшатнулся отъ впавшаго въ ересь анархиста Бакунина.

Въ концѣ жизни Герценъ потерялъ или почти потерялъ надежду на соціальный переворотъ въ Европѣ, кажется, впрочемъ, потому, что пересталъ вѣрить не столько въ его возможность, сколько въ спасительность.

Тогда-то загорѣлся послѣдній свѣтъ въ надвигавшейся тьмѣ, послѣдняя надежда въ наступавшемъ отчаяніи, — надежда на Россію, на русскую сельскую общину, которая, будто бы, спасетъ Европу.

## II.

ЕЖЕЛИ Герценъ былъ Мефистофелемъ Бакунина въ разоблаченіи безсознательной мистики анархическаго «подполья», то Бакунинъ, въ свою очередь, оказался Мефистофелемъ Герцена въ разоблаченіи столь же безсознательной мистики русской общины, какъ спасительницы Европы.

«Вы все готовы простить,—писалъ Бакунинъ Огареву и Герцену съ Исхіи въ 1866 году, — пожалуй, готовы поддерживать все, если не прямо, такъ косвенно, лишь бы оставалось неприкосновеннымъ ваше *мистическое святая святыхъ*—великорусская община, отъ которой мистически, не разсердитесь за обидное, но вѣрное слово, вы ждете спасенія не только для великорусскаго народа, но и всѣхъ славянскихъ земель, для Европы, для міра. А кстати, скажите, отчего вы не соблаговолили отвѣчать серьезно и ясно на серьезный упрекъ, сдѣланный вамъ: вы запнулись за русскую избу, которая сама запнулась, да и стоитъ вѣка въ *китайской неподвижности* со своимъ правомъ на землю. Почему эта община, отъ которой вы ожидаете такихъ чудесъ въ будущемъ, въ продолженіе десяти вѣковъ прошедшаго существованія не произвела изъ себя ничего, кромѣ самаго гнуснаго рабства? Гнусная гнилость и совершенное безправіе патріархальныхъ обычаевъ, безправіе лица передъ міромъ и всеподавляющая тягость этого міра, убивающая всякую возможность индивидуальной иниціативы, отсутствіе права не только юридическаго, но простой справедливости въ рѣшеніяхъ того же міра и жестокая безцеремонность его отношеній къ каждому безсильному и небогатому члену, его систематичная притѣснительность къ тѣмъ членамъ, въ которыхъ проявляются притязанія на малѣйшую самостоятельность, и готовность продать всякое право и всякую правду за ведро водки — вотъ, во всецѣлости ея настоящаго характера, великорусская крестьянская община».

Что могъ бы правовѣрный Герценъ отвѣтить еретику Бакунину на эту анаѳему? Ничего позитивнаго, а развѣ только мистическое: credo, quia absurdum,—такъ же, впрочемъ, какъ и Бакунинъ ничего не могъ бы отвѣтить Герцену по вопросу объ «анти-теологическомъ», но все-таки слишкомъ теологическомъ основаніи анархизма, этого непонятнаго съ точки зрѣнія позитивной, то-есть *относительной*, *абсолютнаго* освобожденія *абсолютной* личности. Въ томъ-то и дѣло, что у обоихъ, у Герцена и Бакунина, были такіе предѣльные выводы, дойдя до которыхъ, они должны были, глядя другъ другу въ глаза, разсмѣяться, какъ авгуры. Но они хотѣли быть не авгурами,

жрецами старыхъ боговъ, а пророками новыхъ, и потому избѣгали смотрѣть другъ другу въ глаза. Каждый, чтобы не смѣяться надъ самимъ собою, смѣялся надъ своимъ противникомъ; но во время этого взаимнаго смѣха цара пали кошки на сердцѣ обоихъ.

Почему, въ самомъ дѣлѣ, общинное владѣніе муравейникомъ должно избавить муравьевъ отъ муравьиной участи? И чѣмъ дикое рабство лучше культурнаго хамства?

Когда Герценъ бѣжалъ изъ Россіи въ Европу, онъ попалъ изъ одного рабства въ другое, изъ матеріальнаго— въ духовное. А когда захотѣлъ обратно бѣжать изъ Европы въ Россію, то попалъ изъ европейскаго движенія къ новому Китаю — въ старую «китайскую неподвижность» Россіи. Въ обоихъ случаяхъ—изъ огня да въ полымя. Какой изъ двухъ Китаевъ лучше, старый или новый? *Оба хуже*, какъ отвѣчаютъ дѣти. Герценъ это зналъ, но не хотѣлъ знать. И когда бѣгалъ изъ одного Китая въ другой, то отъ себя самого бѣгалъ, метался въ послѣднемъ ужасѣ послѣдняго сознанія, что уже не во что вѣрить ни въ Европѣ, ни въ Россіи.

— «Помилуйте, къ чему же послѣ этого вся исторія?—спрашиваетъ онъ себя въ одномъ изъ своихъ безнадежныхъ гамлетовскихъ монологовъ.

— *Да и все на свѣтѣ къ чему*? Что касается до исторіи, я не дѣлаю ее и потому за нее не отвѣчаю».

Но вѣдь это каиновъ отвѣтъ. Вѣдь это байроновская Darkness, послѣдняя «тьма», предѣлъ отчаянія, на какое только способна душа человѣческая. Вѣдь ежели вся исторія—безсмыслица, то не изъ-за чего было и огородъ городить—бороться съ мѣщанствомъ, деспотизмомъ, реакціей: будь, что будетъ, все равно, весь міръ — «дьяволовъ водевиль»; и обращаясь ко всему міру, остается воскликнуть, какъ въ 1849 году, послѣ революціи, восклицаетъ Герценъ, обращаясь къ старой Европѣ:

«Да здравствуетъ разрушеніе и хаосъ! Да здравствуетъ смерть!»

Или, что́ еще хуже: да здравствуетъ мѣщанство!

«Христіанство обмелѣло», утверждаетъ Герценъ. Если обмелѣло, значитъ, когда-то было глубокимъ. Почему же

не изслѣдуетъ онъ эту глубину христіанства? Не потому ли, что позитивный лотъ, пригодный для мели христіанства, не хватаетъ до дна въ глубокихъ мѣстахъ?

Вмѣстѣ съ христіанствомъ, — добавляетъ Герценъ,— «обмелѣла и революція». Если они обмелѣли вмѣстѣ, не значитъ ли это, что мель у нихъ общая и общая глубина. Мель—позитивная—абсолютное мѣщанство человѣка безъ Бога; глубина—религіозная — абсолютное благородство человѣка въ Богѣ. Самъ Герценъ признаетъ связь революціонныхъ идей съ религіозными, понимаетъ, что «декларація правъ человѣческихъ» не могла бы явиться до и безъ христіанства.

«Революція,—говоритъ онъ,—такъ же какъ реформація, стоятъ на церковномъ погостѣ. Вольтеръ, благословившій Франклинова внука, «во имя Бога и свободы»,— такой же богословъ, какъ Василій Великій и Григорій Назіанзинъ, только разныхъ толковъ. Лунный холодный отсвѣтъ католицизма (то-есть одной изъ величайшихъ попытокъ вселенскаго христіанства) прошелъ всѣми судьбами революціи. Послѣднее слово католицизма сказано реформаціей и революціей; онѣ обнаружили его тайну; мистическое искупленіе разрѣшено политическимъ освобожденіемъ. Символъ вѣры Никейскаго собора выразился признаніемъ правъ каждаго человѣка въ символѣ послѣдняго вселенскаго собора, то-есть конвента 1792 года. Нравственность евангелиста Матѳея—та же самая, которую проповѣдуетъ деистъ Ж. Ж. Руссо. Вѣра, любовь и надежда— при входѣ; свобода, братство и равенство—при выходѣ».

Если такъ, то, казалось бы, прежде чѣмъ произносить смертный приговоръ европейской культурѣ и бѣжать отъ нея къ русскому варварству, въ отчаяніи послѣдняго безвѣрія, слѣдовало подумать, нельзя-ли эти два обмелѣвшія начала всемірной культуры—религію и общественность—какъ-нибудь сдвинуть съ ихъ общей позитивной мели въ ихъ общую религіозную глубину. Почему же Герценъ объ этомъ не думаетъ? Кажется, все потому же: религіозныхъ глубинъ боится онъ еще больше, чѣмъ позитивныхъ мелей; ему мерещится въ глубинѣ всякой мистики свирѣпое чудовище реакціи, своего рода апокалипсическій звѣрь, выходящій изъ бездны.

За осторожнаго Герцена подумалъ и отвѣтилъ неосторожный Бакунинъ, который свелъ соціалогическую дилемму Герцена къ дилеммѣ теологической или «антитеологической»:

«Dieu est, donc l'homme est esclave. L'homme est libre, donc il n'y a point de Dieu.—Je défie qui que ce soit de sortir de ce cercle et maintenant choisissons».

«Богъ есть, значитъ, человѣкъ—рабъ. Человѣкъ свободенъ, значитъ, нѣтъ Бога. Я утверждаю, что никто не выйдетъ изъ этого круга, а теперь выберемъ».

«Религія человѣчества, — заключаетъ Бакунинъ, — должна быть основана на развалинахъ религіи Божества».

Вольтеръ утверждалъ: если нѣтъ Бога, надо его изобрѣсти. Бакунинъ утверждаетъ какъ разъ противоположное: если есть Богъ, надо Его упразднить. Это напоминаетъ слова чорта Ивану Карамазову:

— Надо разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ, вотъ съ чего надо приняться за дѣло. Разъ человѣчество отречется поголовно отъ Бога, то наступитъ все новое.

Въ 1869 году, на Бернскомъ конгрессѣ лиги Мира и Свободы, Бакунинъ предложилъ принять въ основу соціалистической программы отрицаніе всѣхъ религій и признаніе, что «бытіе Бога несогласно со счастіемъ, достоинствомъ, разумомъ, нравственностью и свободой людей».

Когда большинство отвергло эту резолюцію, Бакунинъ съ нѣкоторыми членами изъ меньшинства образовалъ новый союзъ, Alliance Socialiste, первый параграфъ коего гласилъ: «Союзъ объявляетъ себя безбожнымъ» (athée).

Этотъ яростный «антитеологизмъ» есть уже не только отрицаніе религіи, но и *религія отрицанія*, какая-то новая религія безъ Бога, полная не менѣе фанатическою ревностью, чѣмъ старыя религіи съ Богомъ. Тургеневъ удивился, услышавъ о выходкѣ Бакунина на бернскомъ конгрессѣ. «Что съ нимъ случилось!—спрашивалъ у всѣхъ Тургеневъ. — Вѣдь онъ всегда былъ вѣрующимъ, даже Герцена бранилъ за атеизмъ. Что же съ нимъ такое случилось?»

Понятно, для чего нужно чорту уничтожить въ людяхъ идею о Богѣ: на то онъ и чортъ, чтобы ненави-

дѣть Бога. Но М. А. Бакунинъ, несмотря на всю свою антитеологическую ярость, — не чортъ, а простой человѣкъ, да къ тому же еще религіозный. Что же съ нимъ, въ самомъ дѣлѣ, случилось? Отчего онъ вдругъ возненавидѣлъ имя Божіе, и какъ одержимый, началъ богохульствовать?

«Если есть Богъ, то человѣкъ—рабъ», утверждаетъ Бакунинъ. Почему? Потому что «свобода есть отрицаніе всякой власти, а Богъ есть власть». Это положеніе Бакунинъ считаетъ аксіомой. И дѣйствительно, это было бы аксіомой, если бы не было Христа. Христосъ открылъ людямъ, что Богъ — не власть, а любовь, не внѣшняя сила власти, а внутренняя сила любви. Любящій не желаетъ рабства любимому. Между любящимъ и любимымъ нѣтъ иной власти, кромѣ любви; но власть любви уже не власть, а свобода.

Совершенная любовь — совершенная свобода. Богъ—совершенная любовь и, слѣдовательно, совершенная свобода. Когда Сынъ говоритъ Отцу: *не Моя, а Твоя да будетъ воля*—это не послушаніе рабства, а свобода любви. Нарушить волю Отца Сынъ не потому не хочетъ, что не можетъ, а потому не можетъ, что не хочетъ.

Дилеммѣ Бакунина, утверждающей Бога ненависти и рабства, т. е., въ сущности, не Бога, а дьявола, можно противопоставить другую дилемму, утверждающую истиннаго Бога, Бога любви и свободы:

«Богъ есть,—значитъ, человѣкъ свободенъ; человѣкъ рабъ, значитъ, нѣтъ Бога. Я утверждаю, что никто не выйдетъ изъ этого круга, а теперь выберемъ».

Всѣ вѣрующіе въ Бога всегда были рабами, — согласился бы Герценъ съ Бакунинымъ. Но идею о Богѣ, идею высшаго метафизическаго порядка нельзя подчинять опыту низшаго историческаго порядка. Да и, полно, всѣ ли вѣрующіе въ Бога были рабами? А Іаковъ, боровшійся съ Богомъ, а Іовъ, роптавшій на Бога, а израильскіе пророки, а христіанскіе мученики?

Бакунинъ и Герценъ, желая бороться съ метафизической идеей о Богѣ, на самомъ дѣлѣ, борются только съ историческими призраками, искажающими преломленіями этой идеи въ туманахъ политическихъ низинъ; борются

не съ именемъ Божіимъ, а съ тѣми богохульствами, которыми «князь міра сего», вѣчный политикъ, старается закрыть отъ людей самое святое и страшное для него, дьявола, изъ всѣхъ именъ Божіихъ: *Свобода*.

Конечно, величайшее преступленіе исторіи, какъ бы второе распятіе уже не Богочеловѣка, а богочеловѣчества, заключается въ томъ, что на крестѣ, знаменіи божественной свободы, распяли свободу человѣческую. Но неужели Бакунинъ и Герценъ рѣшились бы утверждать, что въ этомъ преступленіи участвовалъ самъ Распятый, что Христосъ желалъ людямъ рабства? Неужели Бакунинъ и Герценъ никогда не думали о томъ, что̀ значитъ отвѣтъ Христа дьяволу, который предлагаетъ Ему власть надъ всѣми царствами міра сего: *ибо она принадлежитъ мнѣ*,—говоритъ дьяволъ,—*и я кому хочу, даю ее*. Ежели Тотъ, Кто сказалъ: *Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ*,—отвергъ всякую государственную власть, какъ принадлежащую дьяволу, то не значитъ ли это, что между истинною внутреннею властью любви, свободой Христовой, и внѣшнею ложною властью, рабствомъ,—такая же разница, какъ между царствомъ Божіимъ и царствомъ дьявола? Неужели Бакунинъ и Герценъ никогда не думали о томъ, что̀ значитъ и это слово Христа: *Я научу васъ истинѣ, и истина сдѣлаетъ васъ свободными*. Ежели для нихъ это не сдержанное, то, можетъ быть, на самомъ дѣлѣ, это только не понятое, не вмѣщенное слово: *Вы теперь не можете вмѣстить; когда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину*. И на ту послѣднюю истину любви, которая сдѣлаетъ людей свободными.

Въ первомъ царствѣ Отца, Ветхомъ Завѣтѣ, открылась власть Божія, какъ истина; во второмъ царствѣ Сына, Новомъ Завѣтѣ, открывается истина, какъ любовь; въ третьемъ и послѣднемъ царствѣ Духа, въ Грядущемъ Завѣтѣ, откроется любовь, какъ свобода. И въ этомъ послѣднемъ царствѣ произнесено и услышано будетъ послѣднее, никѣмъ еще не произнесенное и не услышанное имя Господа Грядущаго: Освободитель.

Но здѣсь мы уже сходимъ не только съ *этого* берега, на которомъ стоитъ европейская культура, со своимъ мѣ-

щанствомъ прошлаго и настоящаго,—но и *съ того берега*, на которомъ стоитъ Герценъ передъ мѣщанствомъ будущаго; мы выплываемъ въ открытый океанъ, въ которомъ исчезаютъ всѣ берега, въ океанъ грядущаго христіанства, какъ одного изъ трехъ откровеній всеединаго Откровенія Троицы.

Трагедія Герцена—въ раздвоеніи: сознаніемъ своимъ онъ отвергалъ,—безсознательно искалъ Бога. Сознаніемъ своимъ такъ же, какъ въ бакунинской дилеммѣ, изъ принятой посылки: человѣкъ свободенъ,—дѣлалъ выводъ: значитъ, нѣтъ Бога; безсознательно чувствовалъ неотразимость обратной дилеммы: если нѣтъ Бога, то нѣтъ и свободы. Но сказать: нѣтъ свободы,—для Герцена было все равно, что сказать: нѣтъ смысла въ жизни, не для чего жить, не за что умереть. И дѣйствительно, онъ жилъ для того и умеръ за то, во что уже почти не вѣрилъ.

Это—не первый пророкъ и мученикъ новаго, а послѣдній боецъ, умирающій гладіаторъ стараго міра, стараго Рима.

> Ликуетъ буйный Римъ... торжественно гремитъ
> Рукоплесканьями широкая арена,—
> А онъ, пронзенный въ грудь, безмолвно онъ лежитъ.
> Во прахѣ и крови скользятъ его колѣна.

Звѣрь, съ которымъ борется этотъ гладіаторъ,—мѣщанство будущаго. Подобно своимъ предкамъ, сѣвернымъ варварамъ, онъ вышелъ на борьбу, голый, безъ щита и оружія. А другой звѣрь, «тысячеголовая гидра, паюсная икра» мѣщанства прошлаго и настоящаго, глядитъ на юнаго скиѳа со ступеней древняго амфитеатра.

> И кровь его течетъ—послѣднія мгновенья
> Мелькаютъ—близокъ часъ... Вотъ лучъ воображенья
> Сверкнулъ въ его душѣ...

Предсмертное видѣніе Герцена—Россія, какъ «свободной жизни край», и русская крестьянская община, какъ спасеніе міра. Старую любовь свою онъ принялъ за новую вѣру, но, кажется, въ послѣднюю минуту понялъ, что и

эта послѣдняя вѣра—обманъ. Если, впрочемъ, обманула вѣра, то любовь не обманула; въ любви его къ Россіи было какое-то истинное прозрѣніе: не крестьянская община, а *христіанская общественность*, можетъ быть, въ самомъ дѣлѣ, будетъ новою вѣрою, которую принесутъ юные варвары старому Риму.

А пока умирающій все-таки умираетъ—безъ всякой вѣры:

...Прости, развратный Римъ! Прости, о, край родной!

Въ судьбѣ Герцена, этого величайшаго русскаго интеллигента, предсказанъ вопросъ, отъ котораго зависитъ судьба всей русской интеллигенціи: пойметъ-ли она, что лишь въ грядущемъ христіанствѣ заключена сила, способная побѣдить мѣщанство и хамство грядущее? Если пойметъ, то будетъ первымъ исповѣдникомъ и мученикомъ новаго міра; а если нѣтъ, то подобно Герцену,—только послѣднимъ бойцомъ стараго міра, умирающимъ гладіаторомъ.

## III.

*Когда будутъ говорить: миръ, миръ,—тогда внезапно нападетъ на нихъ пагуба.* Это пророчество никогда не казалось ближе къ исполненію, нѣмъ въ наши дни.

Въ то самое время, когда Западъ въ лицѣ Россіи заключаетъ миръ съ Востокомъ и всѣ народы повторяютъ: миръ, миръ,—происходитъ воинственное свиданіе въ Свинемюнде. Два просвѣщеннѣйшіе народа сошлись только для того, чтобы показать другъ другу бронированные кулаки. Точно два хищныхъ звѣря подкрались другъ къ другу, сдвинули морды, рыча и скаля зубы, обнюхались, ощетинились, готовые броситься, чтобы растерзать другъ друга, и пятясь, молча разошлись.

Это не реальное событіе, а идеальное знаменіе современной европейской культуры. Внѣшняя политика только циническое обнаженіе внутренней. «По плодамъ узнаете ихъ». Плодъ внутренняго, духовнаго мѣщанства—

внѣшнее международное звѣрство—милитаризмъ, шовинизмъ.

И у древней римской волчицы были острые зубы, была кровожадная хищность въ политикѣ. Но когда дѣло доходило до нѣкоторыхъ общихъ идей—до Pax romana, идеи вселенскаго мира и Вѣчнаго Града, воплощенія вѣчнаго разума,—Римъ останавливался и благоговѣйно склонялъ свои fasces, значки легіоновъ съ побѣдоносными орлами, передъ этими нерушимыми святынями. И въ самую глухую ночь средневѣковаго варварства, среди феодальной междоусобицы, народы прекращали войны и слагали оружіе, по мановенію кроткаго старца, римскаго первосвященника, который напоминалъ имъ завѣтъ Христа: *да будетъ единъ пастырь и едино стадо.*

Теперь уже—ни римской веси, ни римской церкви. Никакой общей идеи, никакой общей святыни. Надъ «христіанскими» государствами, этими старыми готическими лавочками, все еще возвышается кое-гдѣ полусгнившій деревянный протестантскій, или ржавый мѣдный католическій крестъ; но никто уже не обращаетъ на нихъ вниманія. Религія современной Европы—не христіанство, а мѣщанство. Отъ благоразумнаго сытаго мѣщанства до безумнаго голоднаго звѣрства одинъ шагъ. Не только человѣкъ человѣку, но и народъ народу—волкъ. Отъ взаимнаго пожиранія удерживаетъ только взаимный страхъ, узда слишкомъ слабая для разсвирѣпѣвшихъ звѣрей. Не сегодня, такъ завтра они бросятся другъ на друга и начнется небывалая бойня.

У одного французскаго писателя Вилье-де-Лилль-Адана есть фантастическій разсказъ о двухъ сосѣднихъ городахъ, населенныхъ честными добрыми мѣщанами и лавочниками: поссорившись изъ-за какого то вздора, городъ идетъ войною на городъ, и, несмотря на трусость или вслѣдствіе этой трусости, лавочники истребляютъ лавочниковъ такъ, что отъ всей благополучной мѣщанской культуры остаются лишь рожки да ножки.

Международная политика современной Европы напоминаетъ политику этихъ трусливыхъ и свирѣпыхъ лавочниковъ.

Когда вглядываешься въ лица тѣхъ, отъ кого зави-

сятъ нынѣ судьбы Европы,—вспоминаются предсказанія Милля и Герцена о неминуемой побѣдѣ духовнаго Китая. Прежде бывали въ исторіи изверги, Тамерланы, Атиллы, Борджіа. Теперь уже не изверги, а люди, какъ люди. Вмѣсто скиптра—аршинъ, вмѣсто Библіи—счетная книга, вмѣсто алтаря—прилавокъ. Какая самодовольная пошлость и плоскость въ выраженіи лицъ! Смотришь и «дивишься удивленіемъ великимъ», какъ сказано въ Апокалипсисѣ: откуда взялись эти коронованные лакеи Смердяковы, эти торжествующіе хамы?

Да, со времени Герцена и Милля мѣщанство сдѣлало въ Европѣ страшные успѣхи.

Все благородство культуры, уйдя изъ области общественной, сосредоточилось въ уединенныхъ личностяхъ, въ такихъ великихъ отшельникахъ, какъ Ничше, Ибсенъ, Флоберъ и все еще самый юный изъ юныхъ—старецъ Гете. Среди плоской равнины мѣщанства эти бездонные артезіанскіе колодцы человѣческаго духа свидѣтельствуютъ о томъ, что подъ выжженной землею еще хранятся живыя воды. Но нуженъ геологическій переворотъ, землетрясеніе, чтобы подземныя воды могли вырваться наружу и затопить равнину, снести муравьиныя кучи, опрокинуть старыя лавочки мѣщанской Европы. А пока—мертвая засуха.

И даже великіе отшельники европейскаго генія, только что, выходя изъ круга личной культуры, касаются общественности,—теряютъ свое благородство, пошлѣютъ, мелѣютъ, истощаются, какъ степныя рѣки въ пескахъ.

Когда Гете говоритъ о французской революціи, онъ вдругъ никнетъ къ землѣ, точно по какому-то злому волшебству великанъ сплющивается, сморщивается въ карлика, изъ эллинскаго полубога становится нѣмецкимъ бюргеромъ и—да проститъ мнѣ тѣнь Олимпійца—нѣмецкимъ филистеромъ, «господиномъ фонъ-Гете», тайнымъ совѣтникомъ Веймарскаго герцога и честнымъ сыномъ честнаго франкфуртскаго лавочника. Когда Флоберъ утверждаетъ: la politique est faite pour la canaille,—съ грустью вспоминаешь салонъ принцессы Матильды и другіе раззолоченные хлѣвы второй имперіи, гдѣ металъ этотъ Симеонъ-столпникъ эстетики жемчугъ передъ свиньями,

проповѣдуя свою новую олигархію изъ «ученыхъ мандариновъ». Когда Ничше дѣлаетъ глазки не только Бисмарку, но и русскому самодержцу, какъ величайшимъ проявленіямъ «воли къ могуществу», *Wille zur Macht* среди современной европейской немощи—то и на блѣдномъ челѣ «распятаго Діониса» выступаетъ то-же черное пятно мѣщанской заразы. Всѣхъ благороднѣе, потому что откровеннѣе всѣхъ кажется, Ибсенъ, который свое отношеніе къ общественности выразилъ двумя словами: *врагъ народа*.

А друзья народа, такіе геніальные вожди демократіи, какъ Лассаль, Энгельсъ, Марксъ, проповѣдуя соціализмъ, не только не предупреждаютъ практически, но и теоретически не предвидятъ той опасности «новаго Китая», «духовнаго мѣщанства», которыхъ такъ боялись Герценъ и Милль.

И въ отвѣтъ соціалистамъ звучитъ страшная пѣсня новыхъ троглодитовъ:

Vive le son, vive le son
De l'explosion!

Анархизмъ—послѣдняя судорога уже не общественнаго, а личнаго бунта противъ нестерпимаго гнета государственнаго мѣщанства.

Нѣкогда всю глубину міровой скорби, связанной съ этимъ проваломъ европейской общественности, измѣряли такіе пѣвцы одинокаго отчаянія, какъ Леопарди и Байронъ. Теперь уже ни чей взоръ не измѣритъ этой глубины: она оказалась бездонной. Молча обходятъ ее зрячіе, слѣпые въ нее молча падаютъ.

Но тутъ невольно, съ послѣднимъ отчаяніемъ или съ послѣдней надеждою, нашъ взоръ, такъ же какъ предсмертный взоръ «сраженнаго гладіатора», Герцена, обращается отъ одной изъ «двухъ нашихъ родинъ» къ другой, отъ Европы къ Россіи, отъ мрачнаго Запада къ Востоку, еще болѣе мрачному, хотя уже окровавленному не то зарей, не то заревомъ. Для Герцена этотъ «свѣтъ съ Востока» было возрожденіе «крестьянской общины», для насъ это—возрожденіе христіанской общественности.

И тутъ опять возникаетъ въ началѣ XX вѣка вопросъ, поставленный въ серединѣ XIX: мѣщанство, не побѣжденное Европою, побѣдитъ ли Россія?

## IV.

«РУССКАЯ интеллигенція—лучшая въ мірѣ»,—объявилъ недавно Горькій.

Я этого не скажу, не потому, чтобы я этого не желалъ и не думалъ, а просто потому, что совѣстно хвалить себя. Вѣдь и я, и Горькій, оба мы—русскіе интеллигенты. И слѣдовательно, не намъ утверждать, что русскій интеллигентъ наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ интеллигентовъ въ наилучшемъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Такой оптимизмъ опасенъ, особенно по нынѣшнимъ временамъ въ Россіи, когда всякъ куликъ свое болото хвалитъ. Нѣтъ, ужъ лучше по другой пословицѣ: кого люблю, того и бью. Оно больнѣе, зато здоровѣе. Итакъ, я не берусь рѣшить, что такое русская интеллигенція, чудо ли она или чудовище,—я только знаю, что это, въ самомъ дѣлѣ, нѣчто единственное въ современной европейской культурѣ.

Мѣщанство захватило въ Европѣ общественность; отъ него спасаются отдѣльныя личности въ благородство высшей культуры. Въ Россіи наоборотъ: отдѣльныхъ личностей не ограждаетъ отъ мѣщанства низкій уровень нашей культуры; зато наша общественность вся насквозь благородна.

«Въ нашей жизни, въ самомъ дѣлѣ, есть что то безумное, но нѣтъ ничего пошлаго, *ничего мѣщанскаго*».

Ежели прибавить: не въ нашей личной, а въ нашей общественной жизни,—то эти слова Герцена, сказанныя полвѣка назадъ, и понынѣ останутся вѣрными.

Русская общественность—вся насквозь благородна, потому что вся насквозь трагична. Существо трагедіи противоположно существу идилліи. Источникъ всякаго мѣщанства—идиллическое благополучіе, хотя бы и дурного вкуса, «сонъ золотой», хотя бы и сусальнаго китайскаго золота. Трагедія, подлинное желѣзо гвоздей рас-

пинающихъ — источникъ всякаго благородства, той алой крови, которая всѣхъ этой крови причащающихся дѣлаетъ «родомъ царственнымъ». Жизнь русской интеллигенціи — сплошное неблагополучіе, сплошная трагедія.

Кажется, нѣтъ въ мірѣ положенія болѣе безвыходнаго, чѣмъ то, въ которомъ очутилась русская интеллигенція,—положенія между двумя гнетами: гнетомъ сверху. самодержавнаго строя, и гнетомъ снизу, темной народной стихіи, не столько ненавидящей, сколько не понимающей,—но иногда непониманіе хуже всякой ненависти. Между этими двумя страшными гнетами русская общественность мелется, какъ чистая пшеница Господня,— дастъ Богъ, перемелется, мука будетъ, мука для того хлѣба, которымъ, наконецъ, утолится великій голодъ народный; а пока все-таки участь русскаго интеллигента, участь зерна пшеничнаго—быть раздавленнымъ, размолотымъ—участь трагическая. Тутъ ужъ не до мѣщанства, не до жиру, быть бы живу!

Вглядитесь: какое въ самомъ дѣлѣ ни на что не похожее общество, какія странныя лица.

Вотъ молодой человѣкъ, «бѣдно одѣтый, съ тонкими чертами лица», убійца старухи-процентщицы, подражатель Наполеона, недоучившійся студентъ, Родіонъ Раскольниковъ. Вотъ студентъ медицины, который потрошитъ своимъ скальпелемъ и скепсисомъ живыхъ лягушекъ, мертвыхъ философовъ, проповѣдуетъ Stoff und Kraft съ такою же разбойничьей удалью, какъ ребята Стеньки Разина покрикивали нѣкогда: *сарынь на кичку*!—нигилистъ Базаровъ. Вотъ опростившійся баринъ-философъ, пашущій землю, Николай Левинъ. Вотъ стыдливый какъ дѣвушка послушникъ, «краснощекій реалистъ», «ранній человѣколюбецъ», Алеша Карамазовъ. И братъ его Иванъ— ранній человѣконенавистникъ, Иванъ—«глубокая совѣсть». И, наконецъ, самый необычайный изъ всѣхъ, «человѣкъ изъ подполья», съ губами, искривленными какъ будто вѣчною судорогою злости, съ глазами, полными любви новой, еще невѣдомой міру, «Іоанновой», съ тяжелымъ взоромъ эпилептика, бывшій Петрашевецъ и каторжникъ, будущая противоестественная помѣсь реакціонера съ

террористомъ, полубѣсноватый, полусвятой, Ѳедоръ Михайловичъ Достоевскій.

За ними другіе, безымянные, — лица еще болѣе строгаго классическаго благородства, точно изъ мрамора изваянныя, образы новыхъ Гармодіевъ и Аристогитоновъ, Сэнъ-Жюстовъ и Камиль Демуленовъ, гнѣвные херувимы народныхъ бурь. И дѣвушки—какъ чистыя весталки, какъ новыя Юдифи, идущія въ станъ Олоферна, съ молитвою въ сердцѣ и съ мечемъ въ рукахъ.

А въ самой темной глубинѣ, среди громовъ и молній нашего Синая, 14 декабря—уже почти нечеловѣческіе облики первыхъ пророковъ и праотцевъ русской свободы,—изваянія уже не изъ мрамора, а изъ гранита, не того ли самаго, чью глыбу попираетъ Мѣдный Всадникъ?

Это все, что угодно, только не мѣщане. Пусть бы осмѣлился Флоберъ утверждать въ ихъ присутствіи: la politique est faite pour la canaille. Онъ скорѣе бы сдѣлался самъ,—чѣмъ сдѣлалъ бы ихъ чернью. Для нихъ политика—страсть, хмѣль, «огонь поядающій», на которомъ воля, какъ сталь, раскаляется добѣла. Это ни въ какихъ народныхъ легендахъ не прославленные герои, ни въ какихъ церковныхъ святцахъ не записанные мученики—но подлинные герои, подлинные мученики.

> Отъ ликующихъ, праздно болтающихъ,
> Обагряющихъ руки въ крови,
> Уведи меня въ станъ погибающихъ
> За великое дѣло любви.

Когда совершится «великое дѣло любви», когда закончится освободительное движеніе, которое они начали и продолжаютъ,—только тогда Россія пойметъ, что̀ эти люди сдѣлали и чего они стоили.

Что же это за небывалое, единственное въ мірѣ общество, или сословіе, или каста, или вѣра, или заговоръ? Это не каста, не вѣра, не заговоръ,—это все вмѣстѣ въ одномъ, это—русская интеллигенція.

Откуда она явилась? Кто ее создалъ? Тотъ же, кто создалъ или, вѣрнѣе, родилъ всю новую Россію,—Петръ.

Я уже разъ говорилъ и вновь повторяю и настаиваю:

*первый русскій интеллигентъ—Петръ*. Онъ отпечатлѣлъ, отчеканилъ, какъ на бронзѣ монеты, лицо свое на крови и плоти русской интеллигенціи. Единственные законные наслѣдники, дѣти Петровы—всѣ мы, русскіе интеллигенты. Онъ въ насъ, мы въ немъ. Кто любитъ Петра, тотъ и насъ любитъ; кто его ненавидитъ, тотъ ненавидитъ и насъ.

Что такое Петръ? Чудо или чудовище? Я опять-таки рѣшать не берусь. Онъ слишкомъ родной мнѣ, слишкомъ часть меня самого, чтобы я могъ судить о немъ безпристрастно. Я только знаю—другого Петра не будетъ, онъ у Россіи одинъ; и русская интеллигенція у нея одна, другой не будетъ. И пока въ Россіи живъ Петръ Великій, жива и великая русская интеллигенція.

Мы каждый день погибаемъ. У насъ много враговъ, мало друзей. Велика опасность, грозящая намъ, но велика и надежда наша: съ нами Петръ.

## V.

Среди всѣхъ печальныхъ и страшныхъ явленій, которыя за послѣднее время приходится переживать русскому обществу, — самое печальное и страшное—та дикая травля русской интеллигенціи, которая происходитъ, къ счастью пока только въ темныхъ и глухихъ подпольяхъ русской печати.

Нужна ли для Россіи русская интеллигенція?—вопросъ такъ нелѣпъ, что, кажется иногда, отвѣчать не стоитъ. Кто же сами вопрошающіе, какъ не интеллигенты? Сомнѣваясь въ правѣ русской интеллигенціи на существованіе, они сомнѣваются въ своемъ собственномъ правѣ на существованіе,—можетъ быть, впрочемъ, и хорошо дѣлаютъ, потому что слишкомъ ничтожна степень ихъ «интеллигентности». По истинѣ, есть въ этой травлѣ что-то самоубійственное, граничащее съ буйнымъ помѣшательствомъ, для котораго нужны не доводы разума, а смирительная рубашка. Бываютъ, впрочемъ, такія минуты, когда самому разуму ничего не остается дѣлать, какъ надѣвать эту смирительную рубашку на буйство безумныхъ.

Среди нечленораздѣльныхъ воплей и ругательствъ можно

разобрать одно только обвиненіе, имѣющее нѣкоторое слабое подобіе разумности,—обвиненіе русской интеллигенціи въ «безпочвенности», оторванности отъ знаменитыхъ «трехъ основъ», трехъ китовъ народной жизни.

Тутъ, пожалуй, не только «безпочвенность», готовы мы согласиться, тутъ *бездна*, та самая «бездна», надъ которою Мѣдный Всадникъ Россію «вздернулъ на дыбы»,—всю Россію, а не одну лишь русскую интеллигенцію. Пусть же ея обвинители скажутъ прямо: Петръ не русскій человѣкъ. Но въ такомъ случаѣ, мы, «безпочвенные» интеллигенты, предпочтемъ остаться съ Петромъ и Пушкинымъ, который любилъ Петра какъ самаго родного изъ родныхъ, нежели съ тѣми, для кого Петръ и Пушкинъ—чужіе.

«Страшно свободенъ духомъ русскій человѣкъ»,—говоритъ Достоевскій, указывая на Петра. Въ этой-то страшной свободѣ духа, въ этой способности внезапно отрываться отъ почвы, отъ быта, исторіи, сжигать всѣ свои корабли, ломать все свое прошлое во имя неизвѣстнаго будущаго,—въ этой произвольной *безпочвенности* и заключается одна изъ глубочайшихъ особенностей русскаго духа. Насъ очень трудно сдвинуть; но разъ мы сдвинулись, мы доходимъ во всемъ, въ добрѣ и злѣ, въ истинѣ и лжи, въ мудрости и безуміи, до крайности. «Всѣ мы, русскіе, любимъ по краямъ и пропастямъ блуждать», еще въ XVII вѣкѣ жаловался нашъ первый славянофилъ, Крижаничъ. Особенность, можетъ быть, очень опасная, но что же дѣлать? Быть самими собою не всегда безопасно. Отречься отъ нея значитъ сдѣлаться не только «безпочвеннымъ», но и безличнымъ, бездарнымъ. Это похоже на парадоксъ, но иногда кажется, что наши «почвенники», самобытники, національнисты, гораздо менѣе русскіе люди, чѣмъ наши нигилисты, отрицатели, наши интеллигентные «бѣгуны» и «нѣтовцы». Самоотрицаніе, самосожженіе—нѣчто нигдѣ кромѣ Россіи невообразимое, невозможное. Между протопопомъ Аввакумомъ, готовымъ сжечься и жечь другихъ за старую вѣру, и анархистомъ Бакунинымъ, предлагавшимъ, во время Дрезденской революціи, выставить на стѣнахъ осажденнаго города Сикстинскую Мадонну для защиты отъ прусскихъ бомбъ,—прус-

саки-де народъ образованный, стрѣлять по Рафаэлю не посмѣютъ,—между этими двумя русскими *крайностями*— гораздо больше сходнаго, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда.

Пушкинъ сравнивалъ Петра съ Робеспьеромъ и въ петровскомъ преобразованіи видѣлъ «революцію сверху». «бѣлый терроръ». Въ самомъ дѣлѣ, Петръ не только первый русскій интеллигентъ, но и первый русскій нигилистъ. Когда «протодіаконъ всешутѣйшаго собора» кощунствуетъ надъ величайшими народными святынями, это нигилизмъ гораздо болѣе смѣлый и опасный, чѣмъ нигилизмъ Писарева, когда онъ разноситъ Пушкина.

Русскіе крестьяне-духоборы, очутившіеся гдѣ-то на краю свѣта, въ Канадѣ, распустившіе домашній скотъ и сами запрягшіеся въ плуги, изъ милосердія къ животнымъ, это ли не «безпочвенность»? И вмѣстѣ съ тѣмъ это ли не русскіе люди? «Духоборчество», чрезмѣрная духовность, отвлеченность, раціонализмъ, доходящій до своихъ предѣльныхъ выводовъ, до края «бездны», сказавшійся въ нашемъ простонародномъ сектантствѣ, сказывается и въ нашей интеллигенціи. Нигилистъ Базаровъ говоритъ: «умру, лопухъ выростетъ». Нилъ Сорскій завѣщаетъ не хоронить себя, а бросить гдѣ-нибудь въ полѣ, какъ «мертваго пса»: въ обоихъ случаяхъ, несмотря на разницу въ выводахъ, одна и та же безсознательная метафизика—аскетическое презрѣніе духа къ плоти. Интеллигентная «безпочвенность», отвлеченный идеализмъ есть одинъ изъ послѣднихъ, но очень жизненныхъ отпрысковъ народнаго аскетизма.

Бѣда русской интеллигенціи не въ томъ, что она не достаточно, а скорѣе въ томъ, что она *слишкомъ русская*, только русская. Когда Достоевскій въ глубинѣ русскаго искалъ «всечеловѣческаго», всемірнаго, онъ чуялъ и хотѣлъ предупредить эту опасность.

«Безпочвенность»—черта подлинно-русская, но, разумѣется, тутъ еще не вся Россія. Это только одна изъ противоположныхъ крайностей, которыя такъ удивительно совмѣщаются въ Россіи. Рядомъ съ интеллигентами и народными раціоналистами-духоборами есть интеллигентные и народные хлысты-мистики.

Рядомъ съ черезчуръ трезвыми есть черезчуръ пьяные. Кромѣ равнинной, въ ширь идущей, нѣсколько унылой и сѣрой, дневной Россіи Писарева и Чернышевскаго:

Эти бѣдныя селенья,
Эта скудная природа—

есть вершинная и подземная, въ высь и въ глубь идущая, тайная, звѣздная, ночная Россія Достоевскаго и Лермонтова:

Ночь тиха, пустыня внемлетъ Богу,
И звѣзда съ звѣздою говоритъ...

Какая изъ этихъ двухъ Россій подлинная? Обѣ одинаково подлинныя.

Ихъ разъединеніе дошло въ настоящемъ до послѣднихъ предѣловъ. *Какъ соединить ихъ*,—вотъ великій вопросъ будущаго.

## VI.

ВТОРОЕ обвиненіе, связанное съ обвиненіемъ въ «безпочвенности», — «безбожіе» русской интеллигенціи.

Едва ли простая случайность то, что это обвиненіе въ безбожіи исходитъ почти всегда отъ людей, о которыхъ сказано: *устами чтутъ Меня, но сердце ихъ далече отстоитъ отъ Меня.*

О русской интеллигенціи иногда хочется сказать обратное: устами не чтутъ Меня; но сердце ихъ не далече отстоитъ отъ Меня.

Вѣра и сознаніе вѣры не одно и то же. Не всѣ, кто думаетъ вѣрить,—вѣритъ; и не всѣ, кто думаетъ не вѣрить,—не вѣритъ. У русской интеллигенціи нѣтъ еще религіознаго сознанія, исповѣданія, но есть уже великая и все возрастающая религіозная жажда. *Блаженны алчущіе и жаждущіе, ибо они насытятся.*

Существуютъ многіе противоположные, не только положительные, но и отрицательные пути къ Богу. Богобор-

чество Іакова, ропотъ Іова, невѣріе Ѳомы—все это подлинные пути къ Богу.

Пусть русскіе интеллигенты—«мытари и грѣшники», послѣдніе изъ послѣднихъ. «Мытари и грѣшники идутъ въ царствіе Божіе впереди» тѣхъ фарисеевъ и книжниковъ, которые «взяли ключъ разумѣнія, сами не входятъ и другихъ не пускаютъ». «Послѣдніе будутъ первыми».

Иногда кажется, что самый атеизмъ русской интеллигенціи—какой-то особенный, мистическій атеизмъ. Тутъ у нея такое же, какъ у Бакунина, отрицаніе религіи, переходящее въ религію отрицанія; такое же, какъ у Герцена, трагическое раздвоеніе ума и сердца: умъ отвергаетъ, сердце ищетъ Бога.

Для великаго наполненія нужна великая пустота. «Безбожіе» русской интеллигенціи не есть ли это пустота глубокаго сосуда, который ждетъ наполненія?

«Было же тутъ шесть каменныхъ водоносовъ. Іисусъ говоритъ имъ: наполните сосуды водою. И наполнили ихъ до верха. И говоритъ имъ: теперь почерпните и несите къ распорядителю пира. И понесли. Когда же распорядитель отвѣдалъ воды, сдѣлавшейся виномъ, тогда зоветъ жениха и говоритъ ему: всякій человѣкъ подаетъ сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберегъ доселѣ».

Надежда наша въ томъ, что наша Кана Галлилейская впереди: водоносы наши стоятъ еще пустые; мы пьемъ вино худшее, а хорошее Архитрикліонъ сберегъ доселѣ.

Достоевскій, вспомнивъ какъ то лѣтъ черезъ тридцать одинъ изъ своихъ разговоровъ съ Бѣлинскимъ, восклицаетъ съ такимъ негодованіемъ, какъ будто разговоръ происходилъ только вчера: «Этотъ человѣкъ ругалъ при мнѣ Христа».

И дѣлаетъ неистовый выводъ:

«Бѣлинскій—самое тупое и смрадное явленіе русской жизни». Тутъ какое-то страшное недоразумѣніе. Страшно то, что Бѣлинскій могъ ругать Христа. Но, можетъ быть, еще страшнѣе то, что на основаніи этихъ ругательствъ, Достоевскій *черезъ тридцать лѣтъ* могъ произнести такой

приговоръ надъ Бѣлинскимъ, не понявъ, что если этотъ человѣкъ, какъ свѣча сгорѣвшій передъ *Кѣмъ то*, Кого такъ и не узналъ, не сумѣлъ назвать по имени,—и не былъ со Христомъ, то Христосъ былъ съ нимъ. *Всякая хула на Сына Человѣческаго простится людямъ.* Когда Бѣлинскій возсталъ на Гоголя, за то, что въ «Перепискѣ съ друзьями» Гоголь пытался освятить рабство именемъ Христовымъ, то Бѣлинскій, Христа «ругавшій», былъ конечно ближе къ Нему, нежели Гоголь, Христа исповѣдавшій.

О русской интеллигенціи иногда можно сказать то же, что о Бѣлинскомъ: она еще не со Христомъ, но уже съ нею Христосъ.

Не слѣдуетъ, конечно, на этомъ успокаиваться: Онъ стоитъ у дверей и стучитъ; но если мы не услышимъ и не отворимъ,—Онъ уйдетъ къ другимъ.

## VII.

«БЕЗБОЖІЕ» русской интеллигенціи зависитъ отъ религіознаго недостатка не во всемъ ея существѣ, а только въ нѣкоторой части его,—не въ чувствѣ, совѣсти, волѣ, а въ сознаніи, въ умѣ, intellectus'ѣ, т. е. именно въ томъ, что интеллигенцію и дѣлаетъ интеллигенціей.

Можетъ быть, самое слово это не совсѣмъ точно совпадаетъ съ объемомъ понятія. Сила русской интеллигенціи—не въ intellectus'ѣ, не въ умѣ, а въ сердцѣ и совѣсти. Сердце и совѣсть ея почти всегда на правомъ пути; умъ часто блуждаетъ. Сердце и совѣсть свободны, умъ связанъ. Сердце и совѣсть безстрашны и «радикальны», умъ робокъ и въ самомъ радикализмѣ консервативенъ, подражателенъ. При избыткѣ общественныхъ чувствъ — недостатокъ *общихъ идей*. Всѣ эти русскіе нигилисты, матеріалисты, марксисты, идеалисты, реалисты—только волны мертвой зыби, идущей съ Нѣмецкаго моря въ Балтійское.

Что ему книга послѣдняя скажетъ,
То ему на душу сверху и ляжетъ.

Взять хотя бы нашихъ марксистовъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что это—превосходнѣйшіе люди. И народъ любятъ они конечно не меньше народниковъ. Но когда говорятъ о «желѣзномъ законѣ экономической необходимости», то кажутся свирѣпыми жрецами Маркса-Молоха, которому готовы принести въ жертву весь русскій народъ. И договорились до чертиковъ. Не только другимъ, но и сами себѣ опротивѣли. И наконецъ, взявъ своего Маркса, своего боженьку за ноженьку—да и объ-полъ брякъ. Или по другой пословицѣ: плохого бога и телята лижутъ — бернштейновскіе телята оплошавшаго Маркса лижутъ.

Тянулась, тянулась канитель марксистская, а потомъ потянула босяцкая.

Сначала мы думали, что босяки-то ужъ, по крайней мѣрѣ, самобытное явленіе. Но когда приглядѣлись и прислушались, то оказалось, что такъ же точно, какъ русскіе марксисты повторяли нѣмца Маркса, и русскіе босяки повторяли нѣмца Ничше. Одну половину Ничше взяли босяки, другую наши декаденты—оргіасты. Не успѣлъ еще скрыться Пляши-Нога, какъ поклонники новаго Діониса запѣли: «выше поднимайте ваши дионирамбическія ноги!» (Вяч. Ивановъ, «Религія Діониса» въ «Вопросахъ Жизни»). Одного нѣмца пополамъ разрѣзали и хватило на два русскихъ «новыхъ слова».

Глядя на всѣ эти невинныя умственныя игры рядомъ съ глубочайшей нравственной и общественной трагедіей, иногда хочется воскликнуть съ невольною досадою: золотыя сердца, глиняныя головы!

А эстетика деревянная. «Сапоги выше Шекспира»— этого, конечно, теперь уже никто не скажетъ словомъ, но это застряло гдѣ-то въ извилинахъ нашей физіологіи, и нѣтъ-нѣтъ, да и скажется «дурнымъ глазомъ» относительно всякой внѣшней эстетической формы, какъ безполезной роскоши. Не то, чтобы мы утверждали прямо: красивое безнравственно, но мы слишкомъ привыкли къ тому, что нравственное некрасиво; слишкомъ легко примиряемся съ этимъ противорѣчіемъ. Если наша этика—«Шекспиръ», то эстетика наша иногда дѣйствительно немногимъ выше «сапоговъ». Во всякомъ случаѣ, писарев-

ское «разрушеніе эстетики», къ сожалѣнію, глубоко національно. Это—въ русской, великорусской природѣ: сѣренькое небо, сѣренькіе будни—

Ельникъ, сосны да песокъ.

И здѣсь, въ умѣ, intellectus интеллигенціи нашей, какъ въ сердцѣ и волѣ, тотъ же народный уклонъ къ аскетизму, къ духоборчеству, монашескій страхъ плоти и крови, страхъ всякой наготы и красоты, какъ соблазна бѣсовскаго. Отсюда—при отношеніи истинно религіозномъ къ свободѣ внѣшней, общественной — неуваженіе ко внутренней, личной свободѣ. Отсюда же у радикальнѣйшихъ изъ нашихъ радикаловъ—нетерпимость раскольниковъ, уставщиковъ, взаимное подглядываніе, какъ бы кто не оскоромнился, не осквернился мірскою скверною. И безпоповцы—реалисты, и поповцы—идеалисты, и федосѣевцы — марксисты, и молокане — народники, — каждое согласіе, каждый толкъ ѣстъ изъ собственной чашки, пьетъ изъ особаго «лампаднаго стаканчика», не сообщаясь съ еретиками. И у всѣхъ—одинаковый постъ, отвлеченное раціоналистическое сухояденіе. «Мяса не вкушаемъ, вина не пьемъ».

Говорятъ, преподобный Серафимъ Саровскій питался долгіе годы какою-то болотною травою *снитkою*. Всѣ эти реализмы, идеализмы, монизмы, плюрализмы, эмпиріокритицизмы и другіе засушенные «измы», которыми донынѣ питается русская интеллигенція, напоминаютъ траву снитку.

Отъ умственнаго голода лица стали унылы, унылы, и блѣдны, и постны. Все—чеховскіе «хмурые люди». Въ сердцахъ уже солнце восходитъ, а въ мысляхъ все еще «сумерки»; въ сердцахъ огонь пламенѣющій, а въ мысляхъ стынущая теплота, тепленькая водица, подогрѣтая нѣмецкая Habersuppe; въ сердцахъ буйная молодость, а въ мысляхъ смиренное старчество.

Иногда, глядя на этихъ молодыхъ стариковъ, интеллигентныхъ аскетовъ и постниковъ, хочется воскликнуть:

— Милые русскіе юноши! Вы благородны, честны,

искренни. Вы—надежда наша, вы—спасеніе и будущность Россіи. Отчего же лица ваши такъ печальны взоры потуплены долу? Развеселитесь, усмѣхнитесь, поднимите ваши головы, посмотрите чорту прямо въ глаза. Не бойтесь глупаго стараго чорта политической реакціи, который все еще мерещится вамъ то въ языческой эстетикѣ, то въ христіанской мистикѣ. Не бойтесь никакихъ соблазновъ, никакихъ искушеній, никакой свободы, не только внѣшней, общественной, но и внутренней, личной, потому что безъ второй невозможна и первая. Одного бойтесь—рабства и худшаго изъ всѣхъ рабствъ—мѣщанства и худшаго изъ всѣхъ мѣщанствъ — хамства, ибо воцарившійся рабъ и есть хамъ, а воцарившійся хамъ и есть чортъ—уже не старый, фантастическій, а новый, реальный чортъ, дѣйствительно страшный, страшнѣе, чѣмъ его малюютъ,—грядущій Князь міра сего, Грядущій Хамъ.

## VIII.

«*НАША борьба не противъ крови и плоти, а противъ властей и началствъ, противъ міроправителей тьмы вѣка сего, духовъ злобы поднебесныхъ*».

Міроправитель тьмы вѣка сего и есть грядущій на царство мѣщанинъ, Грядущій Хамъ.

У этого Хама въ Россіи—три лица.

Первое, настоящее—надъ нами, лицо самодержавія, мертвый позитивизмъ казенщины, китайская стѣна табели о рангахъ, отдѣляющая русскій народъ отъ русской интеллигенціи и русской церкви.

Второе лицо прошлое—рядомъ съ нами, лицо православія, воздающаго Кесарю Божіе, той церкви, о которой Достоевскій сказалъ, что она «въ параличѣ». «Архіереи наши такъ взнузданы, что куда хошь поведи», жаловался одинъ русскій архипастырь XVIII вѣка, и то же самое съ еще большимъ правомъ могли бы сказать современные архипастыри. Духовное рабство—въ самомъ источникѣ всякой свободы; духовное мѣщанство—въ самомъ источникѣ всякаго благородства. Мертвый позитивизмъ

православной казенщины, служащій позитивизму казенщины самодержавной.

Третье лицо будущее—подъ нами, лицо хамства, идущаго снизу—хулиганства, босячества, черной сотни—самое страшное изъ всѣхъ трехъ лицъ.

Эти три начала духовнаго мѣщанства соединились противъ трехъ началъ духовнаго благородства: противъ земли, народа—живой плоти, противъ церкви—живой души, противъ интеллигенціи — живого духа Россіи.

Для того, чтобы въ свою очередь три начала духовнаго благородства и свободы могли соединиться противъ трехъ началъ духовнаго рабства и хамства—нужна *общая идея*, которая соединила бы интеллигенцію, церковь и народъ; а такую общую идею можетъ дать только возрожденіе религіозное вмѣстѣ съ возрожденіемъ общественнымъ. Ни религія безъ общественности, ни общественность безъ религіи, а только *религіозная общественность* спасетъ Россію.

И прежде всего должно пробудиться религіозно-общественное сознаніе тамъ, гдѣ есть уже сознательная общественность и безсознательная религіозность,—въ русской интеллигенціи, которая не только по имени, но и по существу своему должна сдѣлаться *интеллигенціей*, то-есть воплощеннымъ intellectus'омъ, разумомъ, сознаніемъ Россіи. Разумъ, доведенный до конца своего, приходитъ къ идеѣ о Богѣ. Интеллигенція, доведенная до конца своего, придетъ къ религіи.

Это кажется невѣроятнымъ. Но недаромъ освободительное движеніе Россіи началось въ религіи. Недаромъ такіе люди, какъ Новиковъ, Каразинъ, Чаадаевъ, какъ массоны, мартинисты и другіе мистики конца XVIII, начала XIX вѣка находятся въ самой тѣсной внутренней связи съ декабристами. *Это было и это будетъ.* Религіознымъ огнемъ крестилась русская общественность въ младенчествѣ своемъ, и тотъ же огонь сойдетъ на нее въ пору ея возмужалости, вспыхнетъ на челѣ ея, какъ бы «раздѣляющійся языкъ огненный» въ новомъ Сошествіи Духа Св. на живой духъ Россіи, на русскую интеллигенцію. Потому то, можетъ быть, и оказалась она въ

полной темнотѣ религіознаго сознанія, въ своемъ «безбожіи», что совершила полный круговой оборотъ отъ свѣта къ свѣту, отъ солнца закатнаго къ солнцу восходному, отъ Перваго Пришествія ко Второму. Это вѣдь и есть путь не только русской интеллигенціи, но и всей Россіи отъ Христа Пришедшаго ко Христу Грядущему.

И когда это совершится, тогда русская интеллигенція уже перестанетъ быть интеллигенціей, *только интеллигенціей*, человѣческимъ, только человѣческимъ разумомъ, — тогда она сдѣлается Разумомъ Богочеловѣческимъ, Логосомъ Россіи, какъ члена вселенскаго тѣла Христова, новой истинной Церкви,—уже не временной, помѣстной, греко-россійской, а вѣчной, вселенской Церкви Грядущаго Господа, Церкви Св. Софіи Премудрости Божіей, Церкви Троицы нераздѣльной и несліянной,— царства не только Отца и Сына, но Отца, Сына и Духа Св.

*«Сіе и бу̀ди, бу̀ди!»*

А для того, чтобы это было, надо разорвать кощунственный союзъ религіи съ реакціей, надо, чтобы люди, наконецъ, поняли, что̀ значитъ это слово Слова, ставшаго Плотью:

*Если Сынъ освободитъ васъ, то истинно свободны будете* (Іоанна XIII, 36).

Не противъ Христа, а со Христомъ—къ свободѣ. Христосъ освободитъ міръ—и никто кромѣ Христа. Со Христомъ—противъ рабства, мѣщанства и хамства.

Хама Грядущаго побѣдитъ лишь Грядущій Христосъ.

# ЧЕХОВЪ И ГОРЬКІЙ.

# I.

ЕСЛИ бы теперь, когда для Россіи наступаетъ страшный судъ исторіи, русская интеллигенція пожелала узнать, съ чѣмъ она пойдетъ на этотъ судъ, то могла бы сдѣлать это лучше всего по произведеніямъ Чехова и Горькаго.

Какъ бы мы ни судили о сравнительной величинѣ обоихъ писателей, несомнѣнно одно: они заслонили отъ насъ двухъ послѣднихъ великановъ русской литературы, Л. Толстого и Достоевскаго. Ибо нечего грѣха таить: великаны эти оказались намъ не по плечу.

Чеховъ и Горькій русской интеллигенціи какъ разъ по плечу. Они ея духовные вожди и учители, «властители думъ» современнаго поколѣнія русской интеллигенціи.

По Л. Толстому и Достоевскому можно судить не столько о современной дѣйствительности, сколько о болѣе или менѣе далекихъ возможностяхъ русскаго духа, не о томъ, что есть, а о томъ, что будетъ и, можетъ быть, еще не скоро будетъ въ Россіи. По Чехову и Горькому можно судить о томъ, что сейчасъ есть или сейчасъ будетъ. Л. Толстой и Достоевскій выразители глубочайшей народной стихіи и высочайшаго культурнаго сознанія Россіи. Чеховъ и Горькій выразители не столько народной, сколько сословной, не столько культурной, сколько интеллигентной середины русскаго средняго со-

словія, самаго многочисленнаго и дѣятельнаго, которому въ настоящее время предстоитъ «дѣлать исторію» и за то, что будетъ сдѣлано, дать отвѣтъ на страшномъ судѣ исторіи.

Если бы средняго русскаго интеллигента спросить, за что онъ любитъ Чехова и Горькаго, не за то ли, что они учатъ вѣрить въ торжество прогресса, науки, человѣческаго разума, — всего того, что называется «гуманными идеями», — то интеллигентъ отвѣтилъ бы, что это именно такъ; и если бы возразить ему, что Чеховъ и Горькій, хотя дѣйствительно учатъ вѣрить другихъ и сами стараются вѣрить во все это, но уже почти не вѣрятъ, и что подлинное творчество ихъ направлено къ тому, чтобы показать невозможность этой вѣры и душевное состояніе людей, утратившихъ возможность какой бы то ни было вѣры, — то интеллигентъ счелъ бы такое утвержденіе не только величайшею нелѣпостью, но и величайшимъ оскорбленіемъ славы живого и памяти почившаго писателя,—наконецъ, оскорбленіемъ его самого, интеллигента, въ главной святынѣ своей, ибо вѣра, именно вѣра въ «гуманныя идеи» есть донынѣ главная и единственная святыня его. Но для тѣхъ, кто не останавливается на общедоступной внѣшности литературныхъ явленій, кто умѣетъ слышать не только то, что писатели говорятъ, но и то, о чемъ они молчатъ,—для тѣхъ несомнѣнно, что съ этою вѣрою у Чехова и Горькаго не все обстоитъ такъ благополучно, какъ кажется, и что, сами того не желая, можетъ быть, даже не сознавая, оба эти писатели только то и дѣлаютъ, что подкапываютъ и разрушаютъ всѣ вѣрованія, всѣ идеалы или идолы русской интеллигенціи. Нельзя, впрочемъ, слишкомъ строго судить читателя за то, что онъ проглядѣлъ разрушительную сторону въ творчествѣ Чехова и Горькаго: они умѣютъ молчать и скрывать свое послѣднее безвѣріе не только отъ другихъ, но и отъ самихъ себя; лишь изрѣдка, когда это молчаніе становится похожимъ на подвигъ того спартанскаго мальчика, который пряталъ подъ платьемъ лисицу, пожиравшую ему внутренности,—они говорятъ и даже кричатъ такъ, что нельзя не услышать имѣющимъ уши, чтобъ слышать.

«Я напишу одну маленькую книгу. Я назову ее — Отходная: есть такая молитва, ее читаютъ надъ умирающимъ И это общество, проклятое проклятіемъ внутренняго безсилія, передъ тѣмъ, какъ издохнуть ему, приметъ мою книгу, какъ мускусъ».

Иногда кажется, что эти страшныя слова одного изъ своихъ героевъ Горькій могъ бы сказать отъ себя, а за Горькимъ и Чеховъ, что оба они въ одинъ голосъ пропѣли отходную не глубочайшей народной стихіи и высшему культурному сознанію Россіи, а той интеллигентной серединѣ, или посредственности, которая увидѣла въ нихъ своихъ пророковъ и учителей, что они «дали мускусъ умирающему», и то, что онъ принялъ въ нихъ за новую жизнь, за воскресеніе свое—было лишь мгновеннымъ возбужденіемъ предсмертнаго мускуса.

Но прежде чѣмъ говорить о содержаніи, надо сказать два слова о художественной формѣ обоихъ писателей.

О Горькомъ, какъ о художникѣ, именно больше двухъ словъ говорить не стоитъ. Правда о босякѣ, сказанная Горькимъ, заслуживаетъ величайшаго вниманія; но поэзія, которою онъ къ сожалѣнію считаетъ нужнымъ украшать иногда эту правду, ничего не заслуживаетъ, кромѣ снисходительнаго забвенія. Всѣ лирическія изліянія автора, описанія природы, любовныя сцены — въ лучшемъ случаѣ, посредственная, въ худшемъ—совсѣмъ плохая литература. Впрочемъ, тѣмъ простодушнымъ критикамъ, которые сравниваютъ Горькаго, какъ художника, съ Пушкинымъ, Гоголемъ, Л. Толстымъ и Достоевскимъ, все равно ничего не докажешь. Вообще босякъ съ поэзіей напоминаетъ Смердякова съ гитарой, а русская критика—хозяйкину дочку Машеньку въ свѣтлоголубомъ платьѣ съ двухъ-аршиннымъ хвостомъ, которая слушаетъ и восхищается: «Ужасно я всякій стихъ люблю, если складно».— «Стихи вздоръ-съ», возражаетъ Смердяковъ. — «Ахъ нѣтъ, я очень стишокъ люблю», ласкается Машенька.

Но тѣ, кто за этою сомнительною поэзіей не видятъ въ Горькомъ знаменательнаго явленія общественнаго, жизненнаго,—ошибаются еще гораздо больше тѣхъ, кто видитъ въ немъ великаго поэта. Въ произведеніяхъ Горькаго нѣтъ искусства; въ нихъ есть то, что едва-ли менѣе

цѣнно, чѣмъ самое высокое искусство: жизнь, правдивѣйшій подлинникъ жизни, кусокъ, вырванный изъ жизни съ тѣломъ и кровью. И, какъ во всемъ очень живомъ, подлинномъ, тутъ есть своя нечаянная красота, безобразная, хаотическая, но могущественная, своя эстетика, жестокая, превратная, для поклонниковъ чистаго искусства непріемлемая, но для любителей жизни обаятельная. Всѣ эти «бывшіе люди», похожіе на дьяволовъ въ рисункахъ великаго Гойя, — до ужаса реальны, если не внѣшнею, то внутреннею реальностью: пусть такихъ людей нѣтъ въ дѣйствительности, но они могутъ быть, они будутъ. Это вѣщія видѣнія вѣщей души. «Съ подлиннымъ души моей вѣрно», подписался Горькій подъ однимъ изъ своихъ произведеній и могъ бы подписаться подъ всѣми.

Чутье, какъ всегда, не обмануло толпу. Въ Горькомъ она обратила вниманіе на то, что въ высшей степени достойно вниманія. Можетъ быть, не поняла, какъ слѣдуетъ, и даже поняла, какъ не слѣдуетъ, но если и преувеличила, то недаромъ: дыма было больше, чѣмъ огня; но былъ и огонь; тутъ, въ самомъ дѣлѣ, загорѣлось что-то опаснымъ огнемъ.

Горькій заслужилъ свою славу: онъ открылъ новыя, невѣдомыя страны, новый материкъ духовнаго міра; онъ первый и единственный, по всей вѣроятности, неповторимый въ своей области. При входѣ въ ту «страну тьмы и тѣни смертной», которая называется босячествомъ, навсегда останется начертаннымъ имя Горькаго.

Чеховъ—законный наслѣдникъ великой русской литературы. Если онъ получилъ не все наслѣдство, а только часть, то въ этой части сумѣлъ отдѣлить золото отъ постороннихъ примѣсей, и великъ или малъ оставшійся слитокъ, но золото въ немъ такой чистоты, какъ ни у одного изъ прежнихъ, быть можетъ, болѣе великихъ, писателей, кромѣ Пушкина.

Отличительное свойство русской поэзіи — простоту, естественность, отсутствіе всякаго условнаго пафоса и напряженія, то, что Гоголь называлъ «*безпорывностью* русской природы»,—Чеховъ довелъ до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ, такъ что идти дальше некуда. Тутъ

послѣдній великій художникъ русскаго слова сходится съ первымъ, конецъ русской литературы — съ ея началомъ, Чеховъ—съ Пушкинымъ.

Чеховъ проще Тургенева, который жертвуетъ иногда простотой красотѣ или красивости; проще Достоевскаго, который долженъ пройти послѣднюю сложность, чтобы достигнуть послѣдней простоты; проще Л. Толстого, который иногда слишкомъ старается быть простымъ.

Простота Чехова такова, что отъ нея порою становится жутко: кажется, еще шагъ по этому пути — и конецъ искусству, конецъ самой жизни; простота будетъ пустота — небытіе; такъ просто, что какъ будто и нѣтъ ничего, и надо пристально вглядываться, чтобы увидѣть въ этомъ *почти ничего*—все.

Чеховъ никогда не возвышаетъ голоса. Ни одного лишняго, громкаго слова. Онъ говоритъ о самомъ святомъ и страшномъ такъ же просто, какъ о самомъ обыкновенномъ, житейскомъ; о любви и о смерти — такъ же спокойно, какъ о лучшемъ способѣ «закусывать рюмку водки соленымъ рыжикомъ». Онъ всегда спокоенъ, или всегда кажется спокойнымъ. Чѣмъ внутри взволнованнѣе, тѣмъ снаружи спокойнѣе; чѣмъ сильнѣе чувство, тѣмъ тише слова. Безконечная сдержанность, безконечная стыдливость — та «возвышенная стыдливость страданія», которую Тютчевъ замѣтилъ въ русской природѣ:

Ущербъ, изнеможенье и во всемъ
Та кроткая улыбка увяданья,
Что въ существѣ разумномъ мы зовемъ
Возвышенной стыдливостью страданья.

Говоря однажды о томъ, какъ слѣдуетъ описывать природу, Чеховъ замѣтилъ:

— Недавно я прочелъ одно гимназическое сочиненіе на тему — описаніе моря. Сочиненіе состояло изъ трехъ словъ: «*Море было большое*». По моему, превосходно!

Всѣ описанія природы у Чехова напоминаютъ это сочиненіе изъ трехъ словъ. Чтобы, послѣ всего, что говорилось о морѣ, вспомнить самое первое и главное впечатлѣніе — простое величіе, — надо быть дикаремъ, ребен-

комъ или геніальнымъ художникомъ. Глядя на природу, Чеховъ никогда не забываетъ, что «море было большое».

Люди не видятъ главнаго въ себѣ и въ другихъ, потому что оно слишкомъ приглядѣлось, стало слишкомъ привычнымъ для глаза. Глазъ Чехова устроенъ такъ, что онъ всегда и во всемъ видитъ это *невидимое обыкновеннос* и, вмѣстѣ съ тѣмъ, видитъ необычайность обыкновеннаго.

Умѣнье возвращаться отъ послѣдней сложности къ первой простотѣ ощущенія, къ его исходной точкѣ, къ самому простому, вѣрному и главному въ немъ — вотъ особенность чеховской, пушкинской и вообще русской *всеупрощающей* эстетики.

Отъ Гомера до декадентовъ, сколько потрачено великолѣпныхъ сравненій для описанія грозы. Вотъ какъ ее описываетъ Чеховъ.

«Налѣво, какъ будто кто чиркнулъ по небу спичкой, мелькнула блѣдная фосфорическая полоска и потухла. Послышалось, какъ гдѣ-то очень далеко кто-то прошелся по желѣзной крышѣ. Вѣроятно, по крышѣ шли босикомъ, потому что желѣзо проворчало глухо».

Казалось бы, что можетъ быть унизительнѣе для молніи сравненія съ чиркающей спичкой, и для грома—съ хожденіемъ босикомъ по желѣзной крышѣ? А между тѣмъ, высокое здѣсь не только не унижается низкимъ, а еще болѣе возвышается; великое не умаляется малымъ, а еще болѣе возвеличивается.

И такъ всегда; чѣмъ поэтичнѣе природа, тѣмъ прозаичнѣе сравненія, которыми онъ ее описываетъ. Но въ глубинѣ прозы оказывается глубина поэзіи.

«Вечерняя степь прячется, какъ жиденята подъ одѣяломъ». Луна кажется «провинціальною»; звѣзды похожи на «новенькіе пятиалтынные»; береза — на «молоденькую стройную барышню»; облако — на «ножницы». Въ тишинѣ іюльскаго вечера одинокая птица поетъ, повторяя все однѣ и тѣ же двѣ-три ноты, какъ будто спрашиваетъ:— «Ты Никитку видѣлъ?»—и тотчасъ сама себѣ отвѣчаетъ:— Видѣлъ, видѣлъ, видѣлъ!» Это простое звукоподражаніе сразу переноситъ въ родную, милую, какъ дѣтская спаленка, теплую, точно комнатную, уютность лѣтняго вечера въ русской деревнѣ.

Природа приближается къ человѣку, какъ будто вовлекается въ бытъ человѣка, становится простою, обыкновенною, но, какъ всегда у Чехова,—чѣмъ проще, тѣмъ таинственнѣе, — чѣмъ обыкновеннѣе, тѣмъ необычайнѣе.

И недаромъ вовлекаетъ онъ природу въ бытъ: именно здѣсь, въ бытѣ — главная сила его, какъ художника. Онъ—великій, можетъ быть даже въ русской литературѣ величайшій бытописатель. Если бы современная Россія исчезла съ лица земли, то по произведеніямъ Чехова можно было бы возстановить картину русскаго быта въ концѣ XIX вѣка въ мельчайшихъ подробностяхъ.

Тутъ, впрочемъ, не только сила, но и слабость его. Онъ знаетъ современный русскій бытъ, какъ никто; но, кромѣ этого быта, ничего не знаетъ и не хочетъ знать. Онъ въ высшей степени національненъ, но не всемірenъ; въ высшей степени современенъ, но не историченъ. Чеховскій бытъ — одно настоящее, безъ прошлаго и будущаго, одно неподвижно застывшее мгновеніе, мертвая точка русской современности, безъ всякой связи со всемірною исторіей и всемірною культурою. Ни вѣковъ, ни народовъ — какъ будто въ вѣчности есть только конецъ XIX вѣка и въ мірѣ есть только Россія. Безконечно зоркій и чуткій ко всему русскому, современному, онъ почти слѣпъ и глухъ къ чужому, прошлому. Онъ увидѣлъ Россію яснѣе, чѣмъ кто-либо, но проглядѣлъ Европу, проглядѣлъ міръ.

У чеховскихъ героевъ нѣтъ жизни, а есть только бытъ — бытъ безъ событій, или съ однимъ событіемъ — смертью, концомъ быта, концомъ бытія. Бытъ и смерть— вотъ два неподвижные полюса чеховскаго міра.

Снаружи этотъ бытъ кажется живымъ и крѣпкимъ, но онъ весь мертвъ и гнилъ внутри: довольно одного толчка, чтобы онъ разлетѣлся пылью, какъ тѣ истлѣвшія ткани, которыя находятъ въ гробахъ. Снаружи онъ кажется радужно яркимъ и пестрымъ, но это—зловѣщая радуга стоячихъ водъ и старыхъ стеколъ, годныхъ только на сломъ. И весь этотъ гнилой, отъ гнилости хрупкій бытъ виситъ въ пустотѣ надъ страшною пропастью на одной ниточкѣ; вотъ-вотъ порвется эта ниточка — и все провалится въ пропасть, разобьется въ дребезги. Какъ

будто современная бытовая Россія передъ своимъ концомъ,—начало этого конца мы теперь уже видимъ,—захотѣла въ Чеховѣ оглянуться на себя въ послѣдній разъ. Весь улей новаго, а для насъ уже стараго, даже дряхлаго, послѣреформеннаго русскаго быта — еще цѣлъ, со всѣми своими восковыми перегородками, ячейками, сотами; но медъ въ этихъ сотахъ превратился въ полынь, сладость жизни—въ горечь смерти, веселость быта—въ скуку небытія. Какъ изъ старыхъ, давно не отпиравшихся шкафовъ—удушливой затхлостью, такъ изъ чеховскаго быта вѣетъ скукою.

Иногда тяжело больной, лежа въ постели, разсматриваетъ долго и пристально, какъ будто съ любопытствомъ, опостылѣвшій до тошноты узоръ обоевъ на стѣнѣ и видитъ въ этомъ узорѣ такія подробности, какихъ ни за что не увидитъ здоровый: такова четкость быта у Чехова; въ ней—тошнота и скука бреда. «Скучно, скучно»—тихо стонетъ больной, и страшнѣе буйнаго отчаянія эта тихая скука.

Скука, уныніе—вотъ главная и, въ сущности, единственная страсть всѣхъ чеховскихъ героевъ, именно *страсть*, потому что уныніе, по глубокому наблюденію христіанскихъ подвижниковъ, — тоже «страсть», и притомъ, одна изъ самыхъ жадныхъ страстей. Какъ пьютъ вино запоемъ, такъ чеховскіе герои запоемъ скучаютъ.

Почтальонъ, трясущійся на перекладныхъ, врачъ уѣздной больницы, сынъ министра и революціонеръ, который хочетъ убить этого министра, недоучившійся гимназистъ-подростокъ, который ни съ того, ни съ сего пускаетъ себѣ пулю въ лобъ, старый профессоръ, бродяга-ссыльный въ Сибири, провинціальная актриса — добрые и злые, умные и глупые, счастливые и несчастные—всѣ состоянія, всѣ сословія, всѣ возрасты предаются этой страсти унынія. Въ большихъ городахъ и захолустныхъ городишкахъ, и въ деревняхъ, и на одинокихъ полустанкахъ, и въ разорившихся дворянскихъ гнѣздахъ, и на фабрикахъ, и въ великосвѣтскихъ гостиныхъ, и въ монастыряхъ, и въ домахъ терпимости, и въ кабинетахъ ученыхъ—вездѣ уныніе. Какая-то метафизическая скука, чувство безпредѣльной пустоты, ненужности, ничтожно-

сти всего. «Русскій человѣкъ не любитъ жить» — вотъ изумительное открытіе Чехова. Кажется, не только русскій человѣкъ, но и русская природа не любитъ жить.

«Утро было нехорошее, пасмурное... Кто-то за березами игралъ на самодѣлковой пастушеской свирѣли. Игрокъ бралъ не больше пяти-шести нотъ, лѣниво тянулъ ихъ, не стараясь связать ихъ въ мотивъ, но, тѣмъ не менѣе, въ его пискѣ слышалось что-то суровое, и чрезвычайно тоскливое». Играетъ старый пастухъ, Лука Бѣдный. «Все къ одному клонится,—говоритъ Лука,— добра не жди... Все къ худу, надо думать, къ гибели... Пришла пора Божьему міру погибать... И солнце, и небо, и лѣса, и рѣки, и твари—все вѣдь это сотворено, приспособлено, другъ къ дружкѣ прилажено. И всему этому пропадать надо! Жалко. И, Боже, какъ жалко!» «Чувствовалась близость того несчастнаго, ничѣмъ не предотвратимаго времени, когда поля становятся темны, земля грязна и холодна, когда плакучая ива кажется еще печальнѣе, и по стволу ея ползутъ слезы, и лишь одни журавли уходятъ отъ общей бѣды, да и тѣ, боясь оскорбить унылую природу выраженіемъ своего счастія, оглашаютъ поднебесье грустной, тоскливой пѣсней... Замирали звуки свирѣли. Самая высокая нотка пронеслась протяжно въ воздухѣ и задрожала, какъ голосъ плачущаго человѣка... оборвалась,—и свирѣль смолкла.

Эта пронзительно-унылая свирѣль Луки Бѣднаго—не самого-ли Антона Бѣднаго, Антона Чехова?—предчувствіе всеобщаго конца, всемірной погибели — основной напѣвъ, Leitmotiv чеховской музыки.

Иногда, въ мертвомъ затишьѣ передъ грозой, одна только птица поетъ, словно стонетъ, уныло, уныло и жалобно: такова пѣсня Чехова.

Мы теперь уже вышли изъ этого предгрознаго затишья—изъ чеховской скуки; мы уже видимъ грозу, которую онъ предсказывалъ: «Надвигается на всѣхъ громада, готовится здоровая, сильная буря, которая идетъ, уже близка и скоро сдуетъ съ нашего общества лѣнь, равнодушіе, гнилую скуку» («Три сестры»). Чехову было скучно и страшно; намъ теперь страшно и весело. Наконецъ-то, гроза! Наконецъ, «началось», сорвалось,

полетѣло—все кругомъ летитъ, летимъ и мы, вверхъ или внизъ, къ Богу или къ чорту,—не знаемъ пока, боимся узнать, но, во всякомъ случаѣ, летимъ, не остановимся,—и слава Богу! Кончился *бытъ*, начались *событія*.

Но какова бы ни была сила бури, которая смететъ чеховскій бытъ,—мы никогда не забудемъ—на темнотѣ грозовой тучи бѣлую чайку съ ея жалобно-вѣщимъ крикомъ. Каковъ бы ни былъ ужасъ конца, мы никогда не забудемъ пронзительно-унылую свирѣль Антона Бѣднаго, которая напророчила этотъ конецъ.

---

«Есть Богъ или нѣтъ»—этотъ вопросъ Ивана Карамазова Чорту, вопросъ о бытіи Бога и объ отношеніи человѣка къ Богу, есть главная тема русской литературы, поскольку отразилась въ ней глубина русской народной стихіи и высота русскаго культурнаго сознанія. Но вѣчная середина—русская интеллигенція—отвергла тему о Богѣ и рядомъ съ великою литературою, всенародною и всемірною (Гоголь, Л. Толстой, Достоевскій), создала свою собственную литературу сословно-интеллигентскую (Добролюбовъ, Чернышевскій, Писаревъ и др.). Не вопросъ о Богѣ и объ отношеніи человѣка къ Богу, а вопросъ о человѣкѣ, только человѣкѣ, объ отношеніи человѣка къ человѣку, помимо Бога, безъ Бога и, наконецъ, противъ Бога—вотъ главная тема этой литературы.

Всю тяжесть обвиненія за отсутствіе религіознаго сознанія сваливать на русскую интеллигенцію было бы несправедливо. Исторія европейской государственности вообще и русской въ частности установила слишкомъ тѣсную, почти неразрывную связь между религіознымп, въ особенности «христіанскими» идеями, съ одной стороны и, самыми грубыми формами общественной неправды и политическаго гнета, — съ другой. Религія и реакція сдѣлались почти неразличимыми синонимами. Кажется, довольно произнести слово Богъ, чтобы многоголосное эхо въ вѣкахъ и народахъ отвѣтило: гнетъ. Это кощунственное превращеніе имени Божьяго въ главную гайку, которою привинчиваются къ духу и плоти такъ называемаго «христіанскаго» человѣчества всевозможныя колодки, кандалы и другія, болѣе или менѣе усовершен-

ствованныя орудія порабощенія есть одно изъ величайшихъ всемірно-историческихъ преступленій. Но ежели нельзя обвинять русскую интеллигенцію, то не слѣдуетъ и потворствовать ей въ этомъ невольномъ заблужденіи. Давно пора обличить эту людьми освященную, Богомъ проклятую связь христіанства съ политическимъ произволомъ, ученія истины и свободы — съ ученіемъ лжи и насилія.

Какъ бы то ни было, но «религія человѣчества» безъ Бога, религія человѣчества, только человѣчества всегда была и есть донынѣ безсознательная религія русской интеллигенціи.

Чеховъ и Горькій — первые сознательные учителя и пророки этой религіи.

«Человѣкъ — вотъ правда. Въ этомъ — всѣ начала и концы. Все въ человѣкѣ, все для человѣка. Существуетъ только человѣкъ». — «Истинный Шекинахъ (Богъ) есть человѣкъ».

Таково исповѣданіе Горькаго. А вотъ оно же у Чехова: «Человѣкъ долженъ сознавать себя выше львовъ, тигровъ, звѣздъ, выше всего въ природѣ, даже выше того, что непонятно и кажется чудеснымъ».—«Мы высшія существа и, если-бы въ самомъ дѣлѣ мы познали всю силу человѣческаго генія, мы стали бы какъ боги».

Въ обоихъ исповѣданіяхъ есть недосказанность: ежели «существуетъ только человѣкъ», ежели человѣкъ самъ для себя единственная правда, единственный Богъ, что такое Богъ внѣ человѣка? На этотъ вопросъ у Чехова и Горькаго отвѣта нѣтъ,—не потому-ли, что онъ слишкомъ ясенъ?

Чтобы человѣкъ сталъ «Богомъ», надо, чтобы онъ понялъ, что нѣтъ иного Бога, кромѣ человѣка, надо уничтожить въ человѣкѣ идею о Богѣ. Отвергая христіанскую идею Богочеловѣчества, единственно возможный синтезъ религіозной идеи человѣчества съ идеей Божества, религія человѣчества, только человѣчества, доведенная до конца своего, становится въ непримиримое противорѣчіе съ идеей о Богѣ: каждая изъ этихъ двухъ идей, для того, чтобы существовать, должна истребить другую. Пока еще мало сознанное, но метафизически неизбѣжное

завершеніе религіи человѣчества есть не только атеизмъ, но антитеизмъ, не только безбожіе, но и противобожіе, дѣятельное богоборчество.

«Надо разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ, вотъ съ чего надо приняться за дѣло, — напоминаетъ Чортъ Ивану Карамазову его же собственныя мысли.—Разъ человѣчество отречется поголовно отъ Бога, то наступитъ все новое... Человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости, и явится Человѣкобогъ».

Изъ этой посылки умнаго Ивана дѣлаетъ выводъ безумный Кирилловъ:

«Для меня непонятно, какъ можно сказать: нѣтъ Бога,—чтобы въ ту же минуту не сказать: я—Богъ».

Человѣчество — безъ Бога, человѣчество — противъ Бога, человѣчество—Богъ, человѣкъ—Богъ, я—Богъ,— вотъ рядъ посылокъ и выводовъ, рядъ ступеней, образующихъ пока еще темную для сознанія русской интеллигенціи, метафизическую лѣстницу, которая ведетъ неминуемо отъ религіи человѣчества къ религіи человѣкобожества.

Внизу этой лѣстницы — чеховскій интеллигентъ; вверху — горьковскій босякъ. Между ними рядъ ступеней, которыхъ еще не видитъ, но по которымъ уже идетъ русская интеллигенція.

## II.

«Я собралъ бы остатки моей истерзанной души и вмѣстѣ съ кровью сердца плюнулъ бы въ рожи нашей интеллигенціи, чортъ ее побери! Я бъ имъ сказалъ: о, гниды!..»—говоритъ у Горькаго босякъ, мечтающій сдѣлаться великимъ писателемъ.

«До судорогъ противна мнѣ была эта публика,—говоритъ другой босякъ, бывшій актеръ,—и часто мнѣ хотѣлось плюнуть на нее со сцены, выругать ее самыми похабными словами... Какъ бы хорошо имѣть въ рукѣ такой длинный ножъ, чтобъ имъ сразу, всему первому ряду зрителей, носы срѣзать... Чортъ бы всѣхъ ихъ взялъ!..»

Должно отдать справедливость Горькому: ежели русская интеллигенція обманулась въ босякѣ, то она не была обманута Горькимъ; онъ сказалъ всю, или почти всю правду, которую видѣлъ самъ

И тѣмъ не менѣе:

«Мы смотримъ на босяка, любуемся на него, удивляемся ему», говоритъ одинъ восторженный критикъ, и въ этихъ словахъ — крикъ сердца всей русской интеллигенціи.

Какъ же объяснить эту любовь, или, вѣрнѣе, влюбленность? Чѣмъ, собственно, плѣнилъ босякъ русскую интеллигенцію?

Прежде всего тутъ, конечно, сочувствіе политическое. Босякъ, не столько по внутреннему содержанію своему, сколько по революціонной внѣшности, казался естественнымъ союзникомъ въ самомъ святомъ, нужномъ и великомъ дѣлѣ русской интеллигенціи, въ дѣлѣ политическаго освобожденія.

Ежели въ босячествѣ дѣйствительно скрывается стихійная мятежность, огненный взрывъ человѣческой личности, безсознательный протестъ противъ общественнаго гнета, который всѣхъ насъ одинаково давитъ, то, разумѣется, такой протестъ, откуда бы не шелъ, заслуживаетъ сочувствія. Кто бы и какой бы цѣной не помогалъ намъ, только бы помогли! Бываютъ такія минуты, когда человѣку съ петлей на шеѣ некогда разбирать, чьи руки срываютъ эту петлю. Босякъ, такъ босякъ! Кажется, не только босяку, мы и чорту были бы рады!

Къ сожалѣнію, событія послѣдняго времени показываютъ, что надежды русской интеллигенціи на дѣятельную роль босяка въ освободительномъ движеніи преувеличены, и что провести черту, которая отдѣлила бы босячество отъ хулиганства, довольно трудно. О босякѣ никогда нельзя знать, да онъ и самъ не знаетъ сегодня, что съ нимъ будетъ завтра и чѣмъ онъ окажется, случайнымъ-ли союзникомъ русской интеллигенціи или патріотическимъ героемъ черной сотни, избивающей эту же самую интеллигенцію. Въ чемъ другомъ, а въ тактическомъ общественномъ дѣйствіи отъ босяка мало корысти.

Корысти, впрочемъ, никогда и не было въ непосредственномъ чувствѣ русской интеллигенціи къ босяку. Политическое сродство тутъ только внѣшность, за которою скрывается гораздо болѣе глубокое, внутреннее и первоначальное *сродство метафизическое*.

Откуда явился босякъ?

Великая заслуга Горькаго въ томъ, что онъ сумѣлъ не поддаться легкому соблазну объяснить босячество исключительно внѣшними соціально-экономическими условіями.

«Тебѣ не въ чемъ винить себя... тебя обидѣли», говоритъ интеллигентъ босяку, доказывая, что онъ, босякъ, «существо, длиннымъ рядомъ историческихъ несправедливостей сведенное на степень соціальнаго нуля».

«Во мнѣ самомъ что-то неладно,—возражаетъ босякъ интеллигенту.—Не такъ я, значитъ, родился, какъ человѣку это слѣдуетъ... Я на особой стезѣ. И не одинъ я. Много насъ этакихъ. Особливые мы будемъ люди и ни въ какой порядокъ не включаемся... *Кто передъ нами виноватъ? Сами мы передъ собой и жизнью виноваты*».

«И чѣмъ упорнѣе,—признается интеллигентъ,—я старался доказать ему, что онъ—«жертва среды и условій», тѣмъ настойчивѣе онъ убѣждалъ меня въ своей виновности передъ самимъ собою и жизнью».

— «Каждый человѣкъ себѣ хозяинъ, и никто въ томъ неповиненъ, ежели я подлецъ есть...» «Я есть заразный человѣкъ... Несчастный этакій, ядовитый духъ изъ меня исходитъ. И какъ я близко къ человѣку подойду, такъ сейчасъ онъ отъ меня и заражается... Тлѣющій я человѣкъ... Подумай, вѣдь я хуже холернаго!»

Босякъ не только не сознаетъ себя жертвою «общественной среды и условій», а, напротивъ, сознаетъ, что эта среда и эти условія могутъ сдѣлаться жертвою «заразнаго духа»—тлѣнія и смерти, которыя онъ носитъ въ себѣ.

Кромѣ босячества внѣшняго, соціально-экономическаго, есть *босячество внутреннее*, психологическое—послѣдній предѣлъ нигилизма, послѣдняя обнаженность, нагота и нищета духовная. И вовсе не потому человѣкъ доходитъ до внутренняго босячества, что онъ раньше сдѣлался

жертвой внѣшнихъ соціальныхъ условій, очутился «на днѣ», а какъ разъ наоборотъ: потому-то онъ и очутился «на днѣ», что дошелъ до внутренняго босячества. Не внутреннее босячество отъ внѣшняго, а внѣшнее отъ внутренняго.

Достоевскій не имѣлъ никакого вліянія на Горькаго. Босяка своего взялъ Горькій прямо изъ жизни. Тѣмъ болѣе поразительны психологическія совпаденія горьковскихъ босяковъ и нѣкоторыхъ героевъ Достоевскаго.

Въ *Дневникѣ Писателя* отъ 1873 года, по поводу двухъ мужиковъ, которые, заспоривъ, «кто кого дерзостнѣе сдѣлаетъ», стрѣляли изъ ружья въ Причастіе, Достоевскій говоритъ объ одной свойственной, будто бы, всему русскому народу, психологической особенности:

«Это—потребность хватить черезъ край, потребность въ замирающемъ ощущеніи, дойдя до пропасти, свѣситься въ нее на половину, заглянуть въ самую бездну—и въ частныхъ случаяхъ, но весьма нерѣдкихъ—броситься въ нее, какъ ошалѣлому, внизъ головой. Это—потребность отрицанія въ человѣкѣ, иногда самомъ неотрицающемъ, и благоговѣющемъ, отрицанія всего, самой главной святыни сердца своего, самаго полнаго идеала своего, всей народной святыни во всей ея полнотѣ, передъ которой сейчасъ лишь благоговѣлъ и которая вдругъ какъ будто стала ему невыносимымъ какимъ-то бременемъ. — Иногда тутъ просто нѣтъ удержу. Любовь-ли, вино-ли, разгулъ, самолюбіе, зависть—тутъ иной русскій человѣкъ отдается почти беззавѣтно, готовъ порвать все, отречься отъ всего—отъ семьи, обычая, Бога. Иной добрѣйшій человѣкъ какъ-то вдругъ можетъ сдѣлаться омерзительнѣйшимъ безобразникомъ и преступникомъ, стоитъ только попасть ему въ этотъ вихрь, роковой круговоротъ судорожнаго и моментальнаго самоотрицанія, такъ свойственный русскому характеру въ иныя роковыя минуты его жизни».

Вотъ не только психологія, но и метафизика, отчасти даже мистика босячества—въ народѣ. А вотъ то же самое—въ русскомъ интеллигентѣ—въ «Подпольномъ человѣкѣ». Что у Горькаго—«На днѣ», то у Достоевскаго—«Подполье»: и то, и другое—прежде всего, не внѣшнее, соціально-экономическое положеніе, а внутреннее, психологическое состояніе.

Бунтъ «подпольнаго человѣка» есть бунтъ не только противъ какого бы то ни было общественнаго, но и противъ всего мірового порядка—противъ законовъ природы, законовъ естественной необходимости и, наконецъ, законовъ собственнаго разума. *Человѣческій, только человѣческій* разумъ, отказываясь отъ единственно возможнаго утвержденія абсолютной свободы и абсолютнаго бытія человѣческой личности—*въ Богѣ*, тѣмъ самымъ утверждаетъ абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности въ міровомъ порядкѣ, дѣлаетъ ее слѣпымъ орудіемъ слѣпой необходимости—«фортепіанною клавишей или органнымъ штифтикомъ», на которомъ играютъ законы природы, чтобы, поигравъ, уничтожить. Но человѣкъ не можетъ примириться съ этимъ уничтоженіемъ. И вотъ, для того, чтобы утвердить, *во что бы то ни стало*, свою абсолютную свободу и абсолютное бытіе, онъ принужденъ отрицать то, что ихъ отрицаетъ—то-есть міровой порядокъ, законы естественной необходимости и, наконецъ, законы собственнаго разума. Спасая свое человѣческое достоинство, человѣкъ бѣжитъ отъ разума въ безуміе, отъ мірового порядка въ «разрушеніе и хаосъ».

«Ежели,—разсуждаетъ «подпольный человѣкъ»,—когда-нибудь наступитъ на землѣ окончательное торжество разума, которое дастъ человѣчеству благополучіе, разсчитанное «по табличкѣ логариѳмовъ», то непремѣнно возникнетъ какой-нибудь джентельменъ, съ насмѣшливою физіономіей, упретъ руки въ боки и скажетъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть-ли намъ все это благоразуміе съ одного разу ногой прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобъ всѣ эти логариѳмы отправились къ чорту и чтобъ намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ... Осыпьте его всѣми земными благами, дайте ему такое экономическое довольство, чтобъ ему совсѣмъ ужъ ничего больше не оставалось дѣлать, кромѣ какъ спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращеніи всемірной исторіи, такъ онъ вамъ и тутъ, человѣкъ-то, и тутъ, изъ одной неблагодарности, изъ одного пасквиля мерзость сдѣлаетъ. Рискнетъ даже

пряниками и нарочно пожелаетъ самаго пагубнаго вздора, самой неэкономической безсмыслицы, единственно для того, чтобы самому себѣ подтвердить, что люди все еще люди, а не фортепіанныя клавиши... Да вѣдь мало того: даже въ томъ случаѣ, если онъ дѣйствительно бы оказался фортепіанною клавишей, если-бъ это доказать ему даже естественными науками и математически, такъ и тутъ не образумится... Выдумаетъ разрушеніе и хаосъ, проклятіе пуститъ по свѣту... Если вы скажете, что и это все можно разсчитать по табличкѣ—и хаосъ, и мракъ, и проклятіе—такъ что ужъ одна возможность предварительнаго расчета все остановитъ и разсудокъ возьметъ свое,—такъ человѣкъ нарочно сумасшедшимъ на этотъ случай сдѣлается, чтобъ не имѣть разсудка и настоять на своемъ. Я вѣрю въ это, я отвѣчаю за это, потому что вѣдь все дѣло-то человѣческое, кажется, и дѣйствительно въ томъ только и состоитъ, чтобъ человѣкъ поминутно доказывалъ себѣ, что онъ человѣкъ, а не штифтикъ! Хоть своими боками, да доказывалъ; хоть троглодитствомъ—доказывалъ».

«Троглодитствомъ», или *босячествомъ*.

Таковъ метафизическій и, можетъ быть, даже мистическій предѣлъ интеллигентнаго «подполья» и босяцкаго «дна». Ежели интеллигентъ, отказавшійся отъ религіи, пока еще не видитъ этого предѣла и можетъ сомнѣваться, идетъ ли онъ *туда же*, куда «подпольный человѣкъ» и босякъ, то уже нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ идетъ *оттуда же*.

Механическое міросозерцаніе, то-есть утвержденіе, какъ единственно реальнаго, того мірового порядка, который отрицаетъ абсолютную свободу и абсолютное бытіе человѣческой личности въ Богѣ, и который дѣлаетъ изъ человѣка «фортепіанную клавишу» или «органный штифтикъ» слѣпыхъ силъ природы,—вотъ общая метафизическая исходная точка интеллигента и босяка.

«Существуютъ законы и силы,—говоритъ одинъ изъ босяковъ Горькаго.—Какъ можно имъ противиться, ежели у насъ всѣ орудія въ умѣ нашемъ, а онъ тоже подлежитъ законамъ и силамъ? Очень просто. Значитъ, живи и не кобенься, а то сейчасъ же разрушитъ въ прахъ

сила».—«Значитъ, человѣку некуда податься?»—«Ни на вершокъ!.. *Никому ничего неизвѣстно... Тьма!*»

Это вѣдь и есть научное—ignoramus, не знаемъ,—спустившеся до босяцкаго «дна». И здѣсь, «на днѣ», оно будетъ имѣть точно такія же послѣдствія, какъ тамъ, на интеллигентной поверхности.

Прежде всего—выводъ: нѣтъ Бога; или, вѣрнѣе: человѣку нѣтъ никакого дѣла до Бога, между человѣкомъ и Богомъ нѣтъ соединенія, связи, религіи, ибо *religio* и значитъ *связь* человѣка съ Богомъ.

«Я видѣлъ небо,—тамъ только пусто. Я знаю правду: земли творенье, землей живу я», запѣваетъ въ «Пѣснѣ о соколѣ» летающій въ небѣ, романтическій босякъ. «А съ земли, кромѣ какъ въ землю, никуда не соскочишь», кончаетъ пѣсню босякъ реалистическій, стоящій на землѣ. Земная жизнь безцѣльна. «Кто скажетъ, зачѣмъ онъ живетъ? Никто не скажетъ. И спрашивать про это не надо. Живи, и все тутъ. И похаживай, и посматривай...» Жизнь не только безцѣльна, но и безсмысленна, потому что кончается смертью—уничтоженіемъ: «Ничего *тамъ* не будетъ, ничего... Спокой—и больше ничего!» напутствуетъ умирающую старецъ Лука, учитель босячества.

Этотъ догматическій позитивизмъ (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбѣжно приводитъ къ догматическому матеріализму:

«Брюхо въ человѣкѣ—главное дѣло. А какъ брюхо спокойно, значитъ, и душа жива,—всякое дѣяніе человѣческое отъ брюха происходитъ».

Утилитарная нравственность—только переходная ступень, на которой нельзя остановиться между старою метафизическою моралью и тѣмъ крайнимъ, но неизбѣжнымъ выводомъ, который дѣлаетъ Ничше изъ позитивизма,—откровеннымъ *аморализмомъ*, отрицаніемъ всякой человѣческой нравственности. Интеллигентъ не сдѣлалъ этого крайняго вывода потому, что былъ удержанъ отъ него безсознательными пережитками метафизическаго идеализма. Босяка уже ничто не удерживаетъ; и въ этомъ отношеніи, такъ же какъ во многихъ другихъ, онъ опередилъ

интеллигента: босякъ откровенный и почти сознательный аморалистъ.

«Я со временъ младыхъ ногтей моихъ морали терпѣть не могъ... Зубы моей совѣсти никогда у меня не болѣли».—«Знаете вы, что такое идеалъ? Это просто костыль, придуманный въ ту пору, когда человѣкъ сталъ плохимъ скотомъ и началъ ходить на однѣхъ заднихъ ногахъ».

Идеалы отвлеченнаго гуманизма, философскаго человѣколюбія—подогрѣтое блюдо XVIII вѣка, которымъ, въ сущности, донынѣ питается русская интеллигенція—возбуждаютъ въ босякѣ чувство наибольшей брезгливости.

«Вы пишете разныя статьи, человѣколюбіе всѣмъ совѣтуете и прочее такое... а я все читаю... И противно мнѣ читать, потому что все это пустяки одни. Одни слова безстыжія».

«Скажи, какъ по-твоему жить надо? Чего ты хочешь?»—спрашиваетъ старикъ Маякинъ, богатый купецъ по соціальному положенію, а по душѣ тотъ же босякъ, свою дочь, интеллигентную барышню, начитавшуюся умныхъ книжекъ.—«Чтобы всѣ были счастливы... и довольны... и всѣ люди равны... во всемъ равенство»,—лепечетъ барышня.—«Такъ я и зналъ: позлащенная дура ты!—рѣшаетъ старикъ.—Какъ могутъ быть всѣ счастливы и равны, если каждый хочетъ выше другого быть?.. Никогда человѣкъ человѣку не уступитъ,—дураки только это думаютъ. У каждаго душа своя и лицо свое. Только тѣхъ, кто души своей не любитъ и лица не бережетъ, можно обтесать подъ одну мѣрку... Эхъ, ты!.. Начиталась, нажралась дряни!»

Вѣроятно, въ эту минуту у стараго купца Маякина точно такая же «насмѣшливая физіономія», какъ у того «неблагодарнаго джентльмена», который, по мнѣнію подпольнаго человѣка, непремѣнно возникнетъ въ будущемъ «хрустальномъ дворцѣ» и посовѣтуетъ людямъ «столкнуть съ одного разу ногой прахомъ все это благоразуміе».

Но не отвлеченное философское человѣколюбіе, а живая религіозная жалость, милосердіе къ людямъ—босяку всего ненавистнѣе.

— «Человѣка жалко!

— Да онъ кто тебѣ, человѣкъ-то? Понимаешь ты это? Онъ вотъ поймаетъ тебя за шиворотъ, да и какъ блоху подъ ноготь! Въ ту пору ты его и пожалѣй... да! Тогда ты ему и обнаружь глупость-то свою. Онъ тебя за твою жалость семью муками измучитъ. Кишки всѣ твои на руку себѣ навертитъ, по вершку въ часъ всѣ жилы изъ тебя вытянетъ... Ахъ ты... жалость! А ты моли Бога, чтобы безъ всякой жалости, просто прикокнули тебя и шабашъ!.. Жалость—тьфу!...»

Горькій называетъ эти страшныя слова «суровыми и вѣрными». Положеніе такъ называемой «христіанской» жалости въ мірѣ таково, что, дѣйствительно, нелегко опровергнуть правду этихъ словъ.

«Жалѣть я тебя не могу,—говоритъ босякъ Артемъ еврею Каину.—Нѣтъ у меня жалости къ тебѣ и ни къ кому нѣтъ. Противно мнѣ это... Не мое это дѣло... Все я только ломалъ себя, притворялся больше. Думалъ, жалѣю, анъ выходитъ—такъ это, одинъ обманъ. Совсѣмъ я не могу жалѣть!»

Иногда кажется, что босяки Горькаго читали философа Ничше, хотя и въ дешевомъ, не совсѣмъ грамотномъ русскомъ переводѣ, но поняли въ немъ все-таки больше, чѣмъ русскіе интеллигенты. Иногда хочется даже спросить: узналъ-ли бы самъ Ничше своего сумеречнаго Діониса или солнечнаго Аполлона въ какомъ-нибудь чудовищномъ Кувалдѣ или Пляши-Ногѣ, «оборванномъ, исцарапанномъ, черномъ, какъ сатана»? Если бы, впрочемъ, и не узналъ, побрезгалъ бы ими, то ужъ они-то, всѣ эти такъ еще недавно родившіеся, такъ уже безчисленно кишащіе сверхчеловѣки, сверхчеловѣчки, узнали бы отца своего и съ полнымъ правомъ сказали бы ему: полюбилъ ты насъ бѣленькими, полюби и черненькими! Или, какъ менѣе брезгливый, чѣмъ Ничше, старецъ Лука говоритъ:

«Я и жуликовъ уважаю... По-моему, ни одна блоха не плоха. Всѣ черненькія, всѣ прыгаютъ!»

Босяки Горькаго, несмотря на свою демократическую внѣшность, внутренніе аристократы. Простой народъ для нихъ чернь. Мужика ненавидятъ и презираютъ они ёдвали не больше, чѣмъ барина.

«Я всѣхъ мужиковъ не люблю—они сволочи! Они прикинулись сиротами, ноютъ да притворяются, но жить могутъ: у нихъ есть зацѣпка—земля. А я что противъ нихъ?.. Я—мѣщанинъ... За меня никого нѣтъ въ заступникахъ».—«А мужика бы, этого черноземнаго барина, ухъ ты!.. грабь, дери шкуру, выворачивай наизнанку!...»—«Что есть мужикъ? Мужикъ есть для всѣхъ людей матеріалъ питательный, сирѣчь, съѣдобное животное».

Ненависть босяка къ народу кажется только сословною, соціально-экономическою; но, можетъ быть, босякъ самъ еще не понимаетъ, за что ненавидитъ народъ.

Некрасовскій дядя Власъ, бывшій кулакъ, то-есть бывшій *внутренній* босякъ, хотя и другого, стараго типа, обратившись къ Богу, «роздалъ все свое имѣніе, самъ остался *босъ* и голъ», — сдѣлался *внѣшнимъ* босякомъ, сравнялся по соціально-экономическому положенію съ босяками Горькаго. Но какая разница между босымъ дядей Власомъ и босымъ Пляши-Ногою!

Между интеллигентомъ и босякомъ, при взаимномъ соціально-экономическомъ отталкиваніи, существуетъ метафизическое сродство, притяженіе—одна и та же, какъ мы видѣли, «позитивная догматика»; между босякомъ и народомъ—какъ разъ наоборотъ: при соціально-экономическомъ притяженіи—взаимное метафизическое и даже мистическое отталкиваніе. Все, во что вѣритъ мужикъ, дядя Власъ,—кажется босяку, полуинтеллигентному «мѣщанину», просто невѣжествомъ и глупостью—«про неправду все написано», какъ говоритъ Смердяковъ. А если бы дядя Власъ могъ понять, что̀ думаетъ босякъ, то отшатнулся бы отъ него съ такимъ же суевѣрнымъ ужасомъ, какъ отъ «шестокрылатаго тигра, змѣевъ и скорпіевъ».

Босякъ ненавидитъ народъ, потому что народъ—крестьянство—все еще безсознательное *христіанство*, пока старое, слѣпое, темное—религія Бога, только Бога, безъ человѣчества, но съ возможностью путей и къ новому христіанству, зрячему, свѣтлому,—къ сознательной религіи Богочеловѣчества. Послѣдняя же сущность босячества—*антихристіанство*, пока еще тоже старое, слѣпое, темное—религія человѣчества, только человѣчества, безъ

Бога,—но съ возможностью путей къ новому, зрячему, сознательному антихристіанству—къ религіи человѣкобожества.

— «Безбожные вы всѣ люди... Звѣри вы!.. Бѣжать отъ васъ—одно спасеніе. Есть иные люди, живы души ихъ во Христѣ,—къ нимъ уйду!»—говоритъ сынъ отцу, христіанинъ босяку.—«Мертвечина ты, стерва тухлая!—отвѣчаетъ отецъ сыну, босякъ христіанину. — Кабы ты здоровъ былъ, хоть бы убить тебя можно было, а то и этого нѣтъ. Жалко тебя, кикимору несчастную!»

Тутъ между отцомъ и сыномъ трагедія личная. Но смыслъ трагедіи—послѣдній отвѣтъ босяка христіанину—вовсе не личный. Если не въ настоящемъ, то въ будущемъ, когда борьба сдѣлается сознательной, это отвѣтъ всего босячества всему христіанству.

«Человѣкъ—вотъ правда. Въ этомъ всѣ начала и концы. Все—въ человѣкѣ, все—для человѣка. *Существуетъ только человѣкъ*». — «*Истинный Шекинахъ* (Богъ) *есть человѣкъ*». Человѣкъ есть Богъ—таково религіозное исповѣданіе сознательнаго босячества.

Сознательное христіанство есть религія Бога, который сталъ Человѣкомъ; сознательное босячество, антихристіанство, есть религія человѣка, который хочетъ стать Богомъ. Это послѣднее, конечно, обманъ. Вѣдь исходная точка босячества — «существуетъ *только* человѣкъ», нѣтъ Бога, Богъ—ничто; а слѣдовательно, «человѣкъ—Богъ» значитъ: человѣкъ — ничто. Мнимое обожествленіе приводитъ къ дѣйствительному уничтоженію человѣка.

Какъ бы то ни было, во имя этого обмана или этой религіи, босякъ хочетъ быть творцомъ.

— «Вотъ я соберу людей воедино и выведу ихъ въ пустыню и тамъ устрою имъ будку всеобщаго спасенія... Я одинъ стану надъ всѣми ими и научу ихъ всему, что знаю... Среди насъ будетъ возвышаться надъ всѣми будка всеобщаго спасенія, и на вершинѣ ея, подъ стекляннымъ колпакомъ, буду вѣчно вращаться я самъ и смотрѣть за порядкомъ. Я буду строгъ, но не по-человѣчески справедливъ. Я наложу на всѣхъ одну обязан-

ность—*творить*. Твори, ибо ты человѣкъ!—прикажу я каждому».—«Ромулъ и Ремъ, босяки, создали Римъ. И мы создадимъ!»

Но спрашивается: какое же творчество, когда, по признанію самого творца, «существуютъ только законы и силы», которымъ «невозможно противиться»? Какая же свобода, когда «человѣку некуда податься ни на вершокъ», потому что «ничего неизвѣстно—тьма»? Тьма въ началѣ, и въ концѣ тьма, то-есть, слѣпое рабство слѣпымъ законамъ необходимости, мертвой механикѣ мірового порядка. Человѣку надо выбрать одно изъ двухъ: или отказаться отъ всякаго творчества, примириться съ тѣмъ, что всегда онъ былъ и будетъ не *творецъ*, а *тварь*; или же, окончательно возмутившись противъ мірового порядка, бѣжать въ «разрушеніе и хаосъ», какъ выражается подпольный человѣкъ Достоевскаго—«столкнуть съ одного разу ногой прахомъ хрустальный дворецъ всеобщаго благополучія», вмѣстѣ съ босяцкою «будкою всеобщаго спасенія». А если такъ, то зачѣмъ и творить? Можно разрушать для творчества, но какъ творить для разрушенія?

Босякъ, впрочемъ, и самъ предчувствуетъ, что именно здѣсь, въ творчествѣ, ждетъ его какое-то послѣднее крушеніе.

«Мнѣ тѣсно,—говоритъ онъ,—стало быть, долженъ я жизнь раздвигать, ломать и перестраивать... А какъ? Вотъ тутъ мнѣ и петля... Не понимаю я этого—и *тутъ мнѣ конецъ!*»

«Дайте людямъ полную свободу,—тогда воспослѣдуетъ такая комедія: почуявъ, что узда съ него снята, зарвется человѣкъ выше своихъ ушей и перомъ полетитъ туда и сюда. Чудотворцемъ себя возомнитъ и начнетъ онъ тогда духъ свой испущать... А духа этого самаго строительнаго совсѣмъ въ немъ малая толика! Попыжится это онъ день-другой, потопорщится во всѣ стороны и въ скорости ослабнетъ, бѣдненькій! Сердцевина-то гнилая въ немъ».

Тотчасъ послѣ торжественнаго гимна человѣчеству: «человѣкъ это великолѣпно, все въ человѣкѣ, все для человѣка!»—одинъ изъ слушателей признается.

— «Я, братъ, боюсь иногда. Понимаешь? Трушу...

Потому, *что же дальше?..* Все, какъ во снѣ... Зачѣмъ я родился?»

На этотъ вопросъ одинъ отвѣтъ: научно-позитивное— *не знаемъ и не узнаемъ*, ignoramus, ignorabimus. «Тьма»! Но послѣ этого отвѣта—еще страшнѣе, потому что еще непонятнѣе.

Съ одной стороны: «существуетъ только человѣкъ», «все въ человѣкѣ»; а съ другой: «человѣчество представляется кучей червей»; «люди, какъ тараканы—совсѣмъ лишніе на землѣ, все для нихъ, а они для чего? Въ чемъ ихъ оправданіе?» Съ одной стороны: «человѣкъ за все платитъ самъ и потому онъ свободенъ»; а съ другой: «никто ни въ чемъ не виноватъ, потому что всѣ мы одинаково скоты». «Я—скотъ, и сознаніе скотства моего не отягчаетъ меня: я живу въ полной гармоніи». Съ одной стороны: «человѣкъ есть истинный Шекинахъ»—человѣкъ есть Богъ; а съ другой: человѣкъ—«скотъ». И слѣдовательно, обожествленное человѣчество—обожествленное скотство.

Тутъ очевидно въ самой глубинѣ босяцкой метафизики какое-то зіяющее противорѣчіе, въ которое вся она проваливается, а вмѣстѣ съ нею и самъ босякъ.

«Иной разъ думаешь, думаешь. И вдругъ все исчезнетъ изъ тебя, точно провалится насквозь куда-то. Въ душѣ тогда, какъ въ погребѣ, темно, сыро и совсѣмъ пусто. *Совсѣмъ ничего нѣтъ!* Даже страшно... какъ будто ты не человѣкъ, а оврагъ бездонный».

Это самое глубокое изъ всѣхъ признаній босяка.

«Небо пусто»; но вотъ оказывается, что и земля пуста. И провалъ въ эту пустоту земную—подземную—такой же бездонный, какъ въ пустоту небесную. Нѣтъ Бога, но и человѣка нѣтъ—«совсѣмъ ничего нѣтъ». Послѣднее самоутвержденіе человѣка безъ Бога приводитъ къ послѣднему самоотрицанію.

«Братцы! Мы всѣ лопнемъ, ей-Богу! А отчего лопнемъ? Оттого, что лишнее все въ насъ и вся жизнь наша лишняя!.. На что меня нужно? Не нужно меня! Убейте меня, чтобъ я умеръ!.. Хочу, чтобъ я умеръ!»

Ежели, дойдя до этой точки, босякъ уже не только метафизически, но и физически не проваливается, то-есть

не кончаетъ самоубійствомъ, сумасшествіемъ, то тутъ начинается реальное воплощеніе новой метафизики, вѣрнѣе, мистики «подпольнаго человѣка», то же самое, что произошло съ двумя мужиками Достоевскаго, стрѣлявшими изъ ружья въ Причастіе,—то же самое, но болѣе страшное, потому что болѣе *сознательное*: именно сознательная «потребность отрицанія всего, самой главной святыни своей», потребность «свѣситься надъ пропастью, заглянуть въ самую бездну и броситься въ нее, какъ ошалѣлому, внизъ головой», «нѣкоторое адское наслажденіе собственной гибелью, потрясающее восхищеніе передъ собственною дерзостью»,—«одинъ моментъ такой неслыханной дерзости, а тамъ хоть все пропадай!» Пусть «вѣчная гибель, но былъ же и я на такомъ верху!..»

— «Хочется мнѣ отличиться на чемъ-нибудь,—говоритъ одинъ изъ босяковъ Горькаго.—Раздробить бы всю землю въ пыль или собрать шайку товарищей! Или вообще что-нибудь этакое, чтобъ стать выше всѣхъ людей и плюнуть на нихъ съ высоты... И сказать имъ: «Ахъ вы, гады, жулье вы лицемѣрное, и больше ничего!» И потомъ внизъ тормашками съ высоты и... вдребезги!.. Я себя проявлю! Какъ?—это одному дьяволу извѣстно...»

— «Пусть все скачетъ къ чорту на кулички!—говоритъ другой босякъ.—Мнѣ было бы пріятно, если-бъ земля вдругъ вспыхнула или разорвалась бы вдребезги... лишь бы я погибъ послѣдній, посмотрѣвъ сначала на другихъ».

Во имя чего это всемірное разрушеніе? Во имя *ничего*. Разрушеніе для разрушенія, хаосъ для хаоса.

Спокойное, научно-позитивное: ничего не знаемъ,—превращается въ яростное, мистическое: ничего не хотимъ, хотимъ *ничего!* И въ этомъ хотѣніи ничтожества обнаруживается послѣдняя сущность босячества — служеніе «умному и страшному Духу Небытія».

Старецъ Лука, главный и, въ сущности, единственный герой «На днѣ»—величайшее созданіе Горькаго.

Среди озвѣрѣвшихъ и осатанѣвшихъ людей «святой старецъ»—какъ ангелъ Божій—со своею тихою усмѣшкою и тихою рѣчью:

«Христосъ жалѣлъ и намъ велѣлъ... Любить надо... Помогать человѣку надо... Уважать его надо...»

Но истиннаго Христа, Богочеловѣка, незамѣтно подмѣняетъ она сперва *человѣкомъ*, *только человѣкомъ:* «Все—въ человѣкѣ, все—для человѣка»,—затѣмъ противоположнымъ Христомъ, Человѣкобогомъ: «Человѣкъ живетъ для *лучшаго человѣка»*, то-есть для «сверхчеловѣка», который еще не пришелъ, но придетъ.

А пока придетъ сверхчеловѣкъ, старецъ Лука «уважаетъ» и сверхчеловѣчковъ, которымъ и теперь уже «все позволено», «наплевать на все»,—то-есть, по-просту, «жуликовъ».

«Я и жуликовъ уважаю; по-моему, ни одна блоха не плоха—всѣ черненькія, всѣ прыгаютъ!»

И этихъ безчисленныхъ, маленькихъ, голенькихъ, черненькихъ созываетъ онъ, собираетъ и ведетъ въ пустыню, въ «будку всеобщаго спасенія». Манитъ ихъ дѣтскими сказками, лживыми грезами о «праведной землѣ», о таинственномъ «городѣ» съ «лечебницей для пьяныхъ», въ которой—«мраморный полъ, свѣтъ, чистота, пища,—и все даромъ», о «хрустальномъ дворцѣ» и золотомъ вѣкѣ «всеобщаго благополучія». Въ жизни навѣваетъ имъ «сонъ золотой», а въ смерти обѣщаетъ вѣчный отдыхъ, вѣчный покой—желанное ничтожество: «ничего *тамъ* не будетъ, ничего; спокой, и больше ничего!»

Тѣ, кто подходитъ къ старцу, чувствуютъ въ немъ какую-то страшную ложь, какъ бы провалъ въ бездонную пустоту:

«Старикъ—шарлатанъ...»

«Лука, старецъ лукавый, все исторіи разсказываетъ...»

«Это онъ, старая дрожжа, проквасилъ намъ нашихъ сожителей...»

— «Зачѣмъ ты все врешь?—обращается къ нему одинъ изъ слушателей.

— Это въ чемъ же вру-то я?

— Во всемъ... Тамъ у тебя хорошо, здѣсь хорошо... Вѣдь врешь! На что?

— А ты мнѣ повѣрь... Спасибо скажешь... И чего тебѣ правда больно нужна? Подумай-ка! Она, правда-то, можетъ, обухъ для тебя».

«Правды онъ не любилъ, старикъ,—разсуждаютъ ученики объ учителѣ.—Очень противъ правды возставалъ. Такъ и надо! Вѣрно,—какая тутъ правда? И безъ нея дышать нечѣмъ»...

«Старикъ—не шарлатанъ! Что такое правда? Человѣкъ, вотъ правда! Онъ это понималъ... Онъ вралъ... Но это изъ жалости къ вамъ, чортъ васъ возьми!.. Есть много людей, которые лгутъ изъ жалости къ ближнему. Красиво, вдохновенно, возбуждающе лгутъ. Есть ложь утѣшительная, ложь примиряющая. Ложь оправдываетъ. Ложь нужна. *Ложь—религія!*»

Религія «старца лукаваго» и есть религія лжи. Дьяволъ—«отецъ лжи»; онъ истину ненавидитъ, потому что не устоялъ въ истинѣ; когда говоритъ ложь, свое говоритъ, потому что онъ—отецъ лжи, и вѣчная ложь—его оружіе въ борьбѣ съ Вѣчною Истиною—съ Богомъ.

— «Слушай, старикъ: есть Богъ?»

«*Лука молчитъ, улыбаясь*».

Можетъ-быть, во всей русской литературѣ, послѣ Достоевскаго, нѣтъ ничего страшнѣе этой безмолвной улыбки старца Луки.

— «Ну? Есть? Говори?»

Лука, наконецъ, отвѣчаетъ «негромко»:

— «Коли вѣришь,—есть; не вѣришь,—нѣтъ. Во что вѣришь, то и есть».

Вотъ слово, достойное самого «отца лжи». На вопросъ: есть Богъ?—отвѣтить: да,—значило бы для него, утвердивъ Вѣчную Истину, уничтожить себя, Вѣчную Ложь; отвѣтить: нѣтъ,—значило бы выдать себя, свою послѣднюю сущность, ту-же Вѣчную Ложь, ибо, разумѣется, самъ онъ, Лукавый, лучше, чѣмъ кто-либо, знаетъ, что Богъ есть, потому что «видитъ Бога». И Лука, «старецъ лукавый», отвѣчаетъ на-двое: и да, и нѣтъ—ни да, ни нѣтъ. Эти два отвѣта—двѣ стѣны одного провала въ бездонную пустоту.

— Хочешь вѣрить въ Бога,—вѣрь; не хочешь,—не вѣрь. Богъ тебя не спасетъ. *А ты мнѣ повѣрь. Спасибо скажешь. И чего тебѣ правда больно нужна? Подумай-ка. Она, правда то, можетъ, обухъ для тебя.*

Правда — погибель, ложь — спасеніе; правда — зло,

ложь—добро; правда—отъ дьявола, ложь—отъ Бога. Ложь стала правдою, правда—ложью.

Извнѣ какъ будто ничего не разрушено; но внутри все опрокинуто, перевернуто вверхъ дномъ, такъ что и разрушать нечего: увлекаемое собственною тяжестью, все само собою падаетъ, рушится, возвращается къ древнему хаосу, къ небытію—«летитъ къ чорту на кулички». А таинственному старцу этого только и нужно, для этого онъ и пришелъ, какъ будто «во имя Отца», а на самомъ дѣлѣ, «во имя свое».

«*Мы солжемъ во имя Твое*,—говоритъ у Достоевскаго Великій Инквизиторъ своему Посѣтителю.—Намъ дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но, подъ конецъ, они-то и станутъ послушными».

Это вѣдь и значитъ: «по-моему, ни одна блоха не плоха, всѣ черненькія, всѣ прыгаютъ».

«Они будутъ дивиться на насъ и считать насъ за боговъ за то, что мы, ставъ во главѣ ихъ, согласились выносить свободу, которой они испугались, и надъ ними господствовать,—такъ ужасно имъ станетъ, подъ конецъ, быть свободными».

«Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... Мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками»...

Одинъ изъ «бывшихъ людей» *на днѣ* поетъ, привѣтствуя старца Луку, учителя лжи:

...Если къ правдѣ святой
Міръ дороги найти не сумѣетъ,
Честь безумцу, который навѣетъ
Человѣчеству сонъ золотой.

А то, что говоритъ старцу другой, можно бы сказать и Великому Инквизитору:

— «Врешь ты хорошо... сказки говоришь пріятно!»

— «И всѣ будутъ счастливы,—продолжаетъ Великій Инквизиторъ,—всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ, управляющихъ ими. Ибо лишь мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. Будутъ тысячи милліоновъ

счастливыхъ младенцевъ и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла. Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть»...

— «Ничего *тамъ* не будетъ, ничего. Спокой—и больше ничего», соглашается старецъ Лука съ Великимъ Инквизиторомъ.

—...«Говорятъ и пророчествуютъ, что Ты придешь и вновь побѣдишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими; но мы скажемъ, что *они спасли лишь самихъ себя, а мы спасли всѣхъ*. Говорятъ, что опозорена будетъ Блудница, сидящая на Звѣрѣ и держащая въ рукахъ своихъ *тайну*, что взбунтуются вновь малосильные, что разорвутъ порфиру ея и обнажатъ ея гадкое тѣло. Но я тогда встану и укажу Тебѣ на тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, не знавшихъ грѣха. И мы, взявшіе грѣхи ихъ, для счастья ихъ, на себя, мы станемъ предъ Тобой и скажемъ: «Суди насъ, если можешь и смѣешь!» Знай, что я не боюсь Тебя!»

«То, что я говорю тебѣ, сбудется, и царство наше созиждется».

«Мы не съ Тобой, а съ *нимъ*, вотъ наша тайна!»

Съ *нимъ*, то-есть съ «умнымъ и страшнымъ Духомъ Небытія».

Если бы кто-нибудь, послѣ этого монолога, спросилъ Великаго Инквизитора:

— Есть Богъ?

Онъ молчалъ бы, «улыбаясь», а потомъ отвѣтилъ бы, какъ старецъ Лука:

«Если вѣришь,—есть; если не вѣришь,—нѣтъ... А ты *мнѣ* повѣрь. Спасибо скажешь!»

Но послѣдней тайны своей Великій Инквизиторъ, такъ же какъ старецъ Лука, не открываетъ. Послѣдняя тайна обоихъ въ томъ, что они, подобно отцу своему, отцу лжи, который «человѣкоубійца былъ искони», хотятъ не спасти, а погубить міръ. Оба они знаютъ, что человѣкъ никогда ни для какого блаженства не откажется *окончательно* отъ свободы, никогда ни для какой утѣшительной лжи не отвергнетъ истину *окончательно*, никогда ни для

какихъ золотыхъ сновъ земли не забудетъ сновъ небесныхъ *окончательно*. Оба они знаютъ, что рано или поздно человѣкъ проснется отъ сна, затоскуетъ въ рабствѣ, проклянетъ ложь и увидитъ за ложью бездонную пустоту, въ которую влечетъ его «отецъ лжи».

Тогда-то наступитъ та послѣдняя скорбь, о которой сказано: «будетъ скорбь, какой не было отъ начала міра»; тогда люди «будутъ издыхать отъ страха», потому что страшнѣе всякаго страха—небытіе; будутъ «проклинать имя Бога живого и звать смерть, но смерть убѣжитъ отъ нихъ». И захотятъ уничтожить себя, уничтожить міръ, только бы не видѣть этого грозящаго ничтожества, этой бездонной пустоты небытія.

Великій Инквизиторъ и старецъ Лука—не реальныя лица, а фантастическіе призраки. Но тотъ, для кого христіанство реально, увидитъ и за этими призраками нѣчто реальное, какъ бы математически точную проэкцію въ неизмѣримыя дали будущаго.

Во всемірной исторіи проходятъ иногда тѣни грядущихъ событій. Въ нереальномъ, но, можетъ быть, только *пока еще* нереальномъ, не воплотившемся лицѣ, которое сквозитъ за этими двумя призрачно-прозрачными масками—Великимъ Инквизиторомъ и старцемъ Лукою,—прошла, кажется, одна изъ такихъ тѣней, никѣмъ не узнанная, пророческая и какъ бы предостерегающая тѣнь того, чего еще нѣтъ, но что будетъ, если не лживо слово самой Истины:

«*Я пришелъ во имя Отца Моего, и вы Меня не принимаете; другой придетъ во имя свое, его примете*».

Эти вѣщіе призраки—первыя вѣхи пути, на который уже вступило такъ-называемое «христіанское» человѣчество,—пути, ведущаго отъ религіи истины, къ религіи лжи, отъ Богочеловѣчества къ Человѣкобожеству, отъ Христа къ Антихристу.

## III.

«ЗДѢСЬ все слиняло—одинъ *голый человѣкъ* остался»,—опредѣляетъ себѣ подобныхъ босякъ «На днѣ». Человѣчество, только человѣчество, *голое человѣчество* и есть босячество.

Чеховскій интеллигентъ—тотъ-же горьковскій босякъ, съ котораго уже «все слиняло», кромѣ нѣкоторыхъ умственныхъ и нравственныхъ условностей, внѣшнихъ покрововъ, ветхихъ рубищъ, едва прикрывающихъ послѣднюю наготу, послѣдній стыдъ человѣческій; горьковскій босякъ—тотъ-же чеховскій интеллигентъ, обнаженный и отъ этихъ послѣднихъ покрововъ, совсѣмъ «голый человѣкъ».

Мы видѣли общую исходную точку интеллигента и босяка—одну и ту же догматику позитивизма.

«Существуютъ законы и силы... Человѣку некуда податься... Ничего неизвѣстно... Тьма!» — утверждаетъ горьковскій босякъ. «Обратитесь къ точнымъ знаніямъ... довѣрьтесь очевидности... дважды два есть четыре»,—говоритъ чеховскій интеллигентъ.

— «Теперь передъ смертью меня интересуетъ одна только наука,—признается умирающій старый профессоръ въ «Скучной исторіи».—Испуская послѣдній вздохъ, я все-таки буду вѣрить, что наука—самое важное, самое прекрасное и нужное въ жизни человѣка, что она всегда была и будетъ высшимъ проявленіемъ любви, и что только *его одною* человѣкъ побѣдитъ природу и себя. Вѣра эта, быть можетъ, наивна... Но я не виноватъ, что вѣрю такъ, а не иначе... Судьба костнаго мозга интересуетъ меня больше, чѣмъ конечная цѣль мірозданія».

На вопросъ о конечной цѣли мірозданія наука отвѣчаетъ: не знаю. Профессоръ всю жизнь довольствовался этимъ отвѣтомъ и, ежели передъ смертью почувствовалъ, что не можетъ имъ довольствоваться, то самъ не понимаетъ, почему случилось такъ, никакого иного отвѣта не находитъ и не сомнѣвается, что наука все, а не часть всего, точно такъ же, какъ познающій разумъ, источникъ науки, не все, а только часть всего существа человѣческаго.

Догматическій позитивизмъ приводитъ босяка къ столь же догматическому матеріализму въ нравственности: «Брюхо въ человѣкѣ главное дѣло. А какъ брюхо спокойно, значитъ, и душа жива. Всякое дѣяніе человѣческое отъ брюха происходитъ».—«Волкъ правъ». Эта единственная волчья правда босячества превратится у чеховской интеллигенціи въ матеріализмъ, реализмъ, дарвинизмъ или въ какой-нибудь другой *измъ*, но, въ сущности, это будетъ все тотъ же босяцкій цинизмъ. Герой «Дуэли», зоологъ фонъ-Коренъ «хлопочетъ объ улучшеніи человѣческой породы» посредствомъ естественнаго подбора и борьбы за существованіе, которые, будто бы, суть высшіе законы не только животнаго, но и человѣческаго міра. «Есть сила, которая сильнѣе насъ и нашей философіи... Когда эта сила хочетъ уничтожить хилое, золотушное, развращенное племя, то не мѣшайте ей вашими пилюлями и цитатами изъ дурно понятаго Евангелія... Наши знанія и очевидность говорятъ вамъ, что человѣчеству грозитъ опасность со стороны нравственно и физически ненормальныхъ. Если такъ, то боритесь съ ненормальными. Если вы не въ силахъ возвысить ихъ до нормы, то у васъ хватитъ силы... уничтожить ихъ».—«Значитъ, любовь въ томъ, чтобы сильный побѣждалъ слабаго?»—«Несомнѣнно».—«Но вѣдь сильные распяли Господа нашего Іисуса Христа!» Зоологъ возражаетъ на это довольно жалкими софизмами, стараясь доказать, что заповѣдь любви Христовой отнюдь не противорѣчитъ зоологическому закону борьбы, пожиранія слабыхъ сильными, такъ что можно подумать, будто бы Христосъ распятъ только для того, чтобы подтвердить единую спасающую истину дарвинизма. Такое «разумное христіанство» не ветхое ли рубище, сквозь дыры котораго зіяетъ безстыдная нагота человѣческаго, только человѣческаго разума, а за нею еще болѣе безстыдная, голая, босяцкая «волчья» правда?

«Мертвечина ты, стерва тухлая!» отвѣчаетъ у Горькаго босякъ христіанину. «Самое стойкое и живучее изъ всѣхъ гуманитарныхъ знаній, это, конечно, ученіе Христа,— разсуждаетъ чеховскій интеллигентъ. — Эта проповѣдь любви ради любви, какъ искусства для искусства, если бы

могла имѣть силу, въ концѣ-концовъ, привела бы человѣчество къ полному вымиранію и такимъ образомъ совершилось бы грандіознѣйшее изъ злодѣйствъ, какія когда-либо бывали на землѣ... *Поэтому никогда не ставьте вопроса на такъ называемую христіанскую почву*».

Какъ относился самъ Чеховъ къ религіи вообще и къ христіанству въ частности?

По произведеніямъ его можно только догадываться, хотя съ очень большою вѣроятностью, что, подобно своему герою, Чеховъ видѣлъ въ христіанствѣ «одно изъ гуманитарныхъ знаній», принималъ въ немъ человѣческую нравственность, а все остальное отвергалъ, какъ суевѣріе; но и въ этомъ очищенномъ видѣ христіанство представлялось ему столь сомнительнымъ, что онъ самъ, подобно зоологу Фонъ-Корену, предпочиталъ «никогда не ставить вопроса на такъ называемую христіанскую почву». Какъ бы то ни было, тотъ фактъ, что христіанство въ произведеніяхъ Чехова почти умолчено, уже самъ по себѣ значителенъ.

Мнѣ пришлось бы ограничиться сказаннымъ, если бы судьба не дала мнѣ въ руки двухъ документовъ чрезвычайной цѣнности для исторіи внутреннихъ религіозныхъ переживаній Чехова, которыя онъ всегда скрывалъ ревниво и тщательно. Это два неизданныхъ частныхъ письма его къ С. П. Дягилеву, редактору «Міра Искусства», чьей любезности я обязанъ разрѣшеніемъ привести здѣсь выдержки изъ этихъ писемъ. Въ одномъ изъ нихъ отъ 12 іюля 1903 года, то есть за годъ до смерти, Чеховъ пишетъ:

«Я давно растерялъ мою вѣру и только съ недоумѣніемъ поглядываю на всякаго интеллигентнаго вѣрующаго».

Во второмъ, отъ 30 декабря 1902 года, по поводу современнаго религіознаго движенія въ Россіи, идущаго отъ Вл. Соловьева и Достоевскаго, движенія, которое выразилось отчасти, хотя далеко неполно, въ Религіозно-Философскихъ Собраніяхъ и въ журналѣ «Новый Путь»:

«Вы пишете, что мы говорили о серьезномъ религіозномъ движеніи въ Россіи. Мы говорили про движеніе не въ Россіи, а въ интеллигенціи. Про Россію я ничего не

скажу, интеллигенція же пока только играетъ въ религію и главнымъ образомъ отъ нечего дѣлать. Про образованную часть нашего общества можно сказать, что она ушла отъ религіи и уходитъ все дальше, что́ бы тамъ не говорили, и какія бы философско-религіозныя общества не собирались. Хорошо это или дурно, рѣшить не берусь, скажу только, что религіозное движеніе, о которомъ Вы пишете—само по себѣ, а вся современная культура—сама по себѣ, и ставить вторую въ причинную зависимость отъ первой никакъ нельзя. Теперешняя культура это—начало работы во имя великаго будущаго, работы, которая будетъ продолжаться, быть можетъ, еще десятки тысячъ лѣтъ для того, чтобы хотя въ далекомъ будущемъ человѣчество познало истину настоящаго Бога; т. е. не угадывало бы, не искало бы въ Достоевскомъ, а познало ясно, какъ познало, что дважды два есть четыре. Теперешняя культура это—начало работы, а религіозное движеніе, о которомъ мы говорили,—есть пережитокъ, уже почти конецъ того, что отжило или отживаетъ» [1]).

30 декабря 1902.

Многоуважаемый

Сергѣй Павловичъ!

«Міръ Искусства» со статьей о Чайкѣ я получилъ, статью прочелъ—большое Вамъ спасибо. Когда я кончилъ эту статью, то мнѣ опять захотѣлось написать пьесу, что вѣроятно я и сдѣлаю послѣ января.

Вы пишете, что мы говорили о серьезномъ религіозномъ движеніи въ Россіи. Мы говорили про движеніе не въ Россіи, а въ интеллигенціи. Про Россію я ничего не скажу, интеллигенція же пока только играетъ въ религію и главнымъ образомъ отъ нечего дѣлать. Про образованную часть нашего общества можно сказать: что она ушла отъ религіи и уходитъ отъ нея все дальше и дальше, что бы тамъ не говорили и какія бы философско-религіозныя общества не собирались. Хорошо это, или дурно, рѣшить не берусь, скажу только, что религіозное движеніе, о которомъ Вы пишете—само по себѣ, а вся современная культура—сама по себѣ, и ставить вторую въ причинную зависимость отъ первой нельзя. Теперешняя культура это начало работы во имя великаго будущаго, работы, которая будетъ продолжаться, быть можетъ, еще десятки тысячъ лѣтъ для того, чтобы, хотя въ далекомъ будущемъ человѣчество познало истину

[1]) Въ виду важности обоихъ писемъ, привожу ихъ здѣсь цѣликомъ.

настоящаго Бога—т. е. не угадывало бы, не искало бы въ Достоевскомъ, а познало ясно, какъ познало, что дважды два есть четыре. Теперешняя культура это—начало работы, а религіозное движеніе, о которомъ мы говорили, есть пережитокъ, уже почти конецъ того, что отжило или отживаетъ. Впрочемъ, исторія длинная, всего не напишешь въ письмѣ. Когда увидите г. Философова, то, пожалуйста, передайте ему мою глубокую благодарность. Поздравляю Васъ съ новымъ годомъ, желаю всего хорошаго.

Преданный

*А. Чеховъ.*

12 іюля 1903.

Многоуважаемый Сергѣй Павловичъ, я немного запаздываю отвѣтомъ на Ваше письмо, такъ какъ получилъ его не въ Наро-Ѳоминскомъ, а въ Ялтѣ, куда пріѣхалъ на этихъ дняхъ и гдѣ пробуду вѣроятно до осени. Я долго думалъ, прочитавъ Ваше письмо, и какъ ни заманчиво Ваше предложеніе, или приглашеніе, все же я долженъ въ концѣ концовъ отвѣтить Вамъ не такъ, какъ хотѣлось бы и мнѣ и Вамъ.

Быть редакторомъ «Міръ Искусства» я не могу, такъ какъ жить въ Петербургѣ мнѣ нельзя, а журналъ не переѣдетъ для меня въ Москву, редактировать же по почтѣ и по телеграфу невозможно и имѣть во мнѣ только номинальнаго редактора для журнала нѣтъ никакого разсчета. Это во первыхъ. Во вторыхъ, какъ картину пишетъ только одинъ художникъ и рѣчь говоритъ только одинъ ораторъ, такъ и журналъ редактируется только однимъ человѣкомъ. Конечно, я не критикъ и, пожалуй, критическій отдѣлъ редактировалъ бы неважно, но съ другой стороны, какъ бы это я ужился подъ одной крышей съ Д. С. Мережковскимъ, который вѣруетъ опредѣленно, вѣруетъ учительски, въ то время какъ я давно растерялъ свою вѣру и только съ недоумѣніемъ поглядываю на всякаго интеллигентнаго вѣрующаго. Я уважаю Д. С. и цѣню его, и какъ человѣка, и какъ литературнаго дѣятеля, но вѣдь возъ-то мы, если и повеземъ, то въ разныя стороны. Какъ бы ни было—ошибочно мое отношеніе къ дѣлу, или нѣтъ, я всегда думалъ и теперь такъ увѣренъ, что редакторъ долженъ быть одинъ, только одинъ, и что «Міръ Искусства» въ частности должны редактировать только Вы одни. Таково мое мнѣніе, и мнѣ кажется, что я не измѣню его.

Не сердитесь на меня, дорогой Сергѣй Павловичъ; мнѣ кажется, что Вы, если бы проредактировали журналъ еще лѣтъ пять, то согласились бы со мной. Въ журналѣ, какъ въ картинѣ, или поэмѣ, должно быть одно лицо и должна чувствоваться одна воля. Это и было до сихъ поръ въ «Мірѣ Искусства», и это было хорошо. И надо бы держаться этого.

Желаю Вамъ всего хорошаго, крѣпко жму руку. Въ Ялтѣ прохладно, или, по крайней мѣрѣ, не жарко, я торжествую. Низко Вамъ кланяюсь.

Вашъ *А. Чеховъ.*

Достоевскій вѣрилъ въ истину ученія Христова; эта истина была для него, конечно, совсѣмъ иного порядка, но *не меньшей, а большей достовѣрности*, чѣмъ «дважды

два есть четыре». Вѣра Достоевскаго кажется Чехову смутнымъ «угадываніемъ», не потому ли, что міръ внутренняго мистическаго опыта, который Достоевскому такъ близокъ, почти незнакомъ Чехову? Этотъ внутренній религіозный опытъ, можетъ быть, объективно ложенъ, но отнюдь не менѣе точенъ и ясенъ, чѣмъ самыя точныя и ясныя математическія истины. Разумѣется, для тѣхъ, кто незнакомъ съ интегральнымъ и дифференціальнымъ исчисленіемъ, формулы высшей математики кажутся менѣе ясными, чѣмъ дважды два четыре; но изъ этого не слѣдуетъ, что онѣ менѣе точны и достовѣрны. Во всякомъ случаѣ, возвращаться отъ высшей математики къ таблицѣ умноженія въ поискахъ за общедоступною ясностью—значитъ, идти не впередъ, а назадъ, не къ великому будущему, а къ малому прошлому. Противополагая недостаточно, будто бы, ясной религіозной истинѣ, въ которую вѣрилъ Достоевскій, но которая была открыта людямъ не Достоевскимъ, а Христомъ, другую, еще неизвѣстную истину «настоящаго Бога», которая будетъ открыта, можетъ быть, черезъ десятки тысячъ лѣтъ и которая сведетъ всѣ тайны Божіи, донынѣ казавшіяся людямъ страшными и неисповѣдимыми, къ общедоступной ясности таблицы умноженія,—Чеховъ тѣмъ самымъ подписываетъ смертный приговоръ не только современному религіозному движенію въ Россіи, но и всему христіанству, всей религіозной жизни человѣчества, какъ вымирающему «пережитку», обломку старыхъ, никому ненужныхъ суевѣрій; порываетъ всякую живую связь между прошлымъ и будущимъ всемірной культуры. Ежели такъ, то не только современное религіозное движеніе въ Россіи, но и все христіанство, «само по себѣ», а «современная культура сама по себѣ». Они враги на жизнь и смерть. Пусть Чеховъ и не сдѣлалъ этого вывода; все же ясно, что онъ не могъ его избѣгнуть.

Въ разсказѣ «Студентъ», въ глухой деревнѣ у пылающаго костра, въ ночь на Страстную Пятницу простые люди тронуты до слезъ разсказомъ студента о томъ, что происходило девятнадцать вѣковъ назадъ въ точно такую же ночь, у такого же костра, во дворѣ первосвященника Каіафы. «То, о чемъ онъ только что разсказывалъ, что

происходило девятнадцать вѣковъ назадъ,—думаетъ студентъ,—имѣетъ отношеніе къ настоящему, къ этой пустынной деревнѣ, къ нему самому, ко всѣмъ людямъ. Прошлое связано съ настоящимъ непрерывною цѣпью событій, вытекавшихъ одно изъ другого. И ему казалось, что онъ только что видѣлъ оба конца этой цѣпи: дотронулся до одного конца, какъ дрогнулъ другой... Правда и красота, направлявшія человѣческую жизнь тамъ, во дворѣ первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, повидимому, всегда составляли главное въ человѣческой жизни и вообще на землѣ»...

Съ одной стороны, христіанство—только «пережитокъ того, что отживаетъ и уже почти отжило», обломокъ старины, не имѣющій никакого отношенія къ будущему; съ другой—христіанство есть вѣчная цѣпь, соединяющая прошлое съ будущимъ, въ христіанствѣ—«вѣчная правда и красота, составляющія главное въ человѣческой жизни и вообще на землѣ». Какъ выйти изъ этого противорѣчія? Чеховъ не только не вышелъ изъ него, но и не вошелъ въ него, какъ слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, своимъ сознаніемъ не вошелъ, а прошелъ мимо, не задумываясь. Онъ говорилъ христіанству то окончательное да, то окончательное нѣтъ съ одинаковою опрометчивою легкостью. И русская интеллигенція тоже не задумалась.

Кажется, въ жизни Чехова, такъ же, впрочемъ, какъ въ жизни каждаго человѣка, было мгновеніе, когда онъ встрѣтился лицомъ къ лицу со Христомъ и могъ бы подойти къ Нему; но что-то испугало, оттолкнуло Чехова—не вѣчное ли смѣшеніе религіи съ реакціей, подозрѣніе, что въ христіанствѣ заключено отрицаніе человѣческой свободы и человѣческаго разума даже до таблицы умноженія? И Чеховъ прошелъ мимо Христа, не оглядываясь и даже потомъ нарочно стараясь не смотрѣть въ ту сторону, гдѣ Христосъ. А если бы посмотрѣлъ, то увидѣлъ бы, что и «десятитысячелѣтіямъ» не такъ-то легко будетъ отдѣлаться отъ «пережитковъ того, что произошло во дворѣ первосвященника или въ саду Геѳсиманскомъ, гдѣ Сильнѣйшій изъ людей скорбѣлъ до кроваваго пота, молясь: *Да идетъ чаша сія мимо Меня, впрочемъ не Моя, но Твоя да будетъ воля*, — и этою молитвою разрѣшалъ

самую страшную міровую антиномію божественной необходимости, по которой смерть есть смерть, какъ «дважды два есть четыре», и божественною свободою, которая требуетъ, чтобы смерть была не смертью, а воскресеніемъ, несмотря на то, что дважды два есть четыре.

«Вѣдь дважды два четыре есть уже не жизнь, а начало смерти», устами Подпольнаго человѣчка возражаетъ Достоевскій Чехову. «По крайней мѣрѣ, человѣкъ всегда какъ-то боялся этого дважды два четыре, а я и теперь боюсь. Я согласенъ, что дважды два превосходная вещь; но если ужъ все хвалить, то и дважды два пять премилая иногда вещица».

Это конечно,—безуміе, то самое безуміе, за которое Чеховъ не взлюбилъ Достоевскаго. Но неужели и самъ Чеховъ, хоть изрѣдка, напримѣръ, въ ту минуту, когда, умирая въ пустотѣ безвѣрія, готовъ былъ, кажется, воскликнуть съ однимъ изъ своихъ героевъ: *«хоть бы удариться въ мистицизмъ, хоть бы кусочекъ какой-нибудь вѣры!*—не чувствовалъ соблазна этого безумія? Неужели никогда не видѣлъ онъ, что дважды два четыре, возведенное на степень религіи,—вовсе не путь, а стѣна, о которую человѣчество бьется головой и будетъ биться, пока не разобьетъ или эту стѣну, или собственную голову—и хорошо дѣлаетъ, потому что человѣчество только до тѣхъ поръ и достойно этого имени, пока свобода для него дороже головы? И неужели, наконецъ, Чеховъ не понялъ бы, при всемъ своемъ благоразуміи, безумія тѣхъ, кто, послѣ десятитысячелѣтій культурной работы, отыскавъ «настоящаго Бога», въ которомъ не оказалось бы ничего больше, чѣмъ дважды два четыре, возмутились бы и пожелали отправить такого Бога къ чорту?

Чехова разрывали на части всевозможные политическіе и литературные лагери: дѣлали его позитивистомъ, соціалистомъ, марксистомъ, народникомъ, декадентомъ и даже мистикомъ; послѣдняя попытка неудачнѣе всѣхъ остальныхъ. Ежели у Чехова и была жажда религіи, то жажда эта осталась навсегда неутоленною; а что касается до подлинныхъ религіозныхъ переживаній его, то можно сказать о немъ то же, что онъ говоритъ объ одномъ изъ своихъ героевъ:

«Небольшой кусочекъ религіознаго чувства теплился въ груди его наравнѣ съ другими нянюшкиными сказками».

Или то, что онъ самъ о себѣ говоритъ:

«Я давно растерялъ свою вѣру и только съ недоумѣніемъ поглядываю на всякаго интеллигентнаго вѣрующаго».

И въ этомъ, впрочемъ, какъ во всемъ остальномъ, Чеховъ истинный представитель религіознаго сознанія русской интеллигенціи.

Рѣшивъ, что «небо пусто», а «съ земли, кромѣ какъ въ землю, никуда не соскочишь», чеховскій интеллигентъ, такъ же какъ горьковскій босякъ, противопоставляетъ христіанству, которое кажется ему религіей «пустого неба», религію полной, исполненной земли, религію прогресса—земного рая, земного неба.

«Пройдетъ еще немного времени, какихъ-нибудь двѣсти, триста лѣтъ, и какая будетъ жизнь, какая жизнь!» Вмѣстѣ съ пронзительно унылою свирѣлью Луки Бѣднаго, Антона Бѣднаго—пѣснью о кончинѣ міра, о всеобщей погибели—эта пѣснь о безконечности міра, о всеобщемъ спасеніи, пѣснь грядущаго рая земного, грустно веселая, какъ призывный крикъ журавлей, — второй, всегда сопутствующій первому и ему противорѣчащій, Leitmotiv чеховской музыки. «Черезъ двѣсти, триста лѣтъ жизнь на землѣ будетъ невообразимо прекрасной, изумительной. Человѣку нужна такая жизнь, и если ея нѣтъ пока, то онъ долженъ предчувствовать ее, ждать, мечтать, готовиться къ ней». Это однообразное, похожее не то на молитву, не то на заклятье: «черезъ двѣсти, триста лѣтъ» повторяется упорно и уныло, почти такъ же уныло, какъ двѣ-три ноты плачущей свирѣли. «Черезъ двѣсти, триста, наконецъ, тысячу лѣтъ, — дѣло не въ срокѣ,—настанетъ новая счастливая жизнь»... Это священное исповѣданіе, этотъ новый «исламъ» твердятъ почти всѣ герои Чехова, которыхъ онъ любитъ, твердитъ онъ самъ: «Какъ часто, — вспоминаетъ одинъ изъ пріятелей Чехова, — говорилъ онъ, глядя на свой садъ прищуренными глазами: «Знаете-ли, черезъ триста, четыреста лѣтъ вся земля обратится въ цвѣтущій садъ. И жизнь будетъ тогда необыкновенно легка и удобна... Какъ хороша будетъ жизнь черезъ триста лѣтъ!»

Казалось бы, на этомъ и успокоиться. Все ясно, все просто; никакихъ сомнѣній, никакихъ тайнъ. «Черезъ двѣсти, триста лѣтъ» наступитъ золотой вѣкъ на землѣ, а пока надо ждать и надѣяться, да идти навстрѣчу этому восходящему солнцу прогресса.

Казалось бы такъ. А между тѣмъ Чеховъ не только на этомъ не успокаивается, но съ этого-то и начинается вся его трагедія; тутъ-то и возникаютъ для него самыя неразрѣшимыя сомнѣнія, самыя неразгаданныя загадки. Тутъ кончается внѣшній, мнимый, все понимающій, всѣмъ понятный—и выступаетъ подлинный, «подпольный», ничего не понимающій и никому непонятный Чеховъ.

— «Я, голубчикъ, не понимаю и боюсь жизни... Когда я лежу на травѣ и долго смотрю на козявку, которая родилась только вчера и ничего не понимаетъ, то мнѣ кажется, что ея жизнь полна сплошного ужаса, и въ ней я вижу самого себя.

— Что же собственно вамъ страшно?

— Мнѣ все страшно... Мнѣ страшно, потому что я не понимаю, для чего и кому все это нужно... *Никого и ничего я не понимаю*... Если вы понимаете что-нибудь, то... поздравляю васъ. У меня темно въ глазахъ».

Не тотъ же ли это самый страхъ у чеховскаго интеллигента, какъ у горьковскаго босяка, который признается тотчасъ послѣ торжественнаго гимна человѣчеству:

— «Я, братъ, боюсь иногда... Понимаешь? Трушу... Потому, *что же дальше*?.. Все какъ во снѣ... Зачѣмъ я родился?»

На вопросъ обоихъ — одинъ научно-позитивный отвѣтъ: «Ничего неизвѣстно. Тьма!» Отвѣтъ, равняющій жизнь человѣка и всего человѣчества съ жизнью козявки, «полною сплошного ужаса». Жизнь кажется ловушкой, изъ которой нѣтъ выхода; природа—«темною, безгранично-глубокою и холодною ямою, изъ которой не выбраться».

«Небо пусто»; но нельзя человѣку не видѣть надъ собою этого пустого неба и нельзя не чувствовать своего безконечнаго одиночества въ этой безконечной пустотѣ.

Бывшая нѣкогда въ религіи, сила притяженія «къ мірамъ инымъ», сила мистической радости не исчезаетъ, съ исчезновеніемъ религіи, а превращается въ равную и противоположную силу отталкиванія, силу мистическаго ужаса.

«Когда долго, не отрывая глазъ, смотришь на глубокое небо,—говоритъ Чеховъ, — то почему-то мысли и душа сливаются въ сознаніе одиночества. Начинаешь чувствовать себя непоправимо одинокимъ, и все то, что считалъ раньше близкимъ и роднымъ, становится безконечно далекимъ и не имѣющимъ цѣны... Приходитъ на мысль то одиночество, которое ждетъ каждаго изъ насъ въ могилѣ, и сущность жизни представляется отчаянной, ужасной».

Ужасна, потому что непонятна, жизнь; еще ужаснѣе, потому что еще непонятнѣе, смерть.

Вопросъ о безсмертіи, такъ же какъ вопросъ о Богѣ— одна изъ главныхъ темъ русской литературы отъ Лермонтова до Л. Толстого и Достоевскаго. На какъ бы ни углублялся этотъ вопросъ, какъ бы ни колебалось его рѣшеніе между *да* и *нѣтъ*, — все же вопросъ остается вопросомъ. Чеховъ первый на него отвѣтилъ окончательнымъ и безповоротнымъ *нѣтъ*, поставивъ средоточіемъ душевной трагедіи всѣхъ своихъ героевъ мысль о смерти, какъ объ уничтоженіи.

— «А вы не вѣрите въ безсмертіе души? — спрашиваетъ уѣзднаго доктора уѣздный почтмейстеръ.

— Нѣтъ, уважаемый Михаилъ Аверьянычъ, не вѣрю и не имѣю основанія вѣрить.

— Признаться, и я сомнѣваюсь».

Какъ просто! Но подъ этой простотой весь ужасъ, на какой способна душа человѣческая.

«О, зачѣмъ человѣкъ не безсмертенъ? — думаетъ тотъ-же докторъ, оставшись ночью одинъ.—Зачѣмъ мозговые центры и извилины, зачѣмъ зрѣніе, рѣчь, самочувствіе, если всему этому суждено уйти въ почву и, въ концѣ-концовъ, охладѣть вмѣстѣ съ земною корою, а потомъ милліоны лѣтъ безъ смысла и безъ цѣли носиться съ землей вокругъ солнца? Для того, чтобы охладѣть и потомъ носиться, совсѣмъ не нужно извлекать изъ небытія

человѣка съ его высокимъ, почти божескимъ умомъ, и потомъ, словно въ насмѣшку, превращать его въ глину».

И докторъ сходитъ съ ума отъ этихъ простыхъ мыслей.

«Скоро меня возьметъ смерть», думаетъ старый профессоръ, знаменитый ученый, герой «Скучной исторіи». И всѣ великія научныя истины кажутся ему ничтожными передъ этой простой истиной: «скоро меня возьметъ смерть».

Онъ продолжаетъ вѣрить, что «наука—самое важное, самое прекрасное и нужное въ жизни человѣка и что только сію одною человѣкъ побѣдитъ природу и себя»... Но вѣра эта не спасаетъ его отъ страха смерти. Вѣра въ науку сама по себѣ, а мысль о смерти сама по себѣ. «Если кто философствуетъ, это значитъ, что онъ не понимаетъ». «Никакая философія не можетъ примирить меня со смертью, и я смотрю на нее, просто какъ на погибель». Среди лекціи, въ то самое время, когда онъ проповѣдуетъ безсмертное величіе и торжество науки,—«къ горлу вдругъ подступаютъ слезы», и онъ чувствуетъ «страстное истерическое желаніе протянуть впередъ руки... и прокричать громкимъ голосомъ», что его, «знаменитаго человѣка, судьба приговорила къ смертной казни». — «И въ это время мое положеніе представляется такимъ ужаснымъ, что мнѣ хочется, чтобы всѣ мои слушатели ужаснулись, вскочили съ мѣстъ и въ паническомъ страхѣ, съ отчаяннымъ крикомъ, бросились къ выходу».—«Ужасъ у меня безотчетный, животный... такой ужасъ, какъ будто я вдругъ увидѣлъ громадное зловѣщее зарево».

Онъ смутно сознаетъ: «во мнѣ происходитъ нѣчто такое, что прилично только рабамъ... Что это значитъ? Если новыя мысли и новыя чувства произошли отъ перемѣны убѣжденій, то *откуда могла взяться эта перемѣна? Или раньше я былъ слѣпъ?*» Кажется, еще шагъ сознанія — и онъ пойметъ все, пойметъ, что дѣйствительно былъ слѣпъ, и слѣпа была его вѣра въ науку. Какая же эта вѣра, съ которой можно жить, но нельзя умереть, которая исчезаетъ отъ мысли о смерти, какъ ледъ отъ огня? Но поздно. Сознаніе его такъ и не сдѣлаетъ этого шага. Прежде не видѣлъ онъ истины, потому что былъ слѣпъ, а теперь слѣпъ, потому что увидѣлъ истину, и

слишкомъ внезапный свѣтъ ея ослѣпилъ его. И онъ уже видя не видитъ и ничего не можетъ сознать, а можетъ только дрожать, какъ затравленный звѣрь, и кричать послѣднимъ отчаяннымъ крикомъ: «Я утопаю... бѣгу... прошу помощи!» Но никто и ничто ему не поможетъ— меньше всего религія науки, человѣческаго, только человѣческаго разума, религія прогресса—здѣшней вѣчности, смертнаго безсмертія.

Теперь понятно, для чего нужна эта религія: она служитъ чѣмъ-то въ родѣ ширмъ отъ страшнаго свѣта истины, «бѣлаго свѣта смерти». Но старинныя ширмы изъ пестрой тафтицы съ веселенькимъ узорцемъ во вкусѣ XVIII вѣка, изображающимъ пастораль золотого вѣка, эти вольтеровскія ширмы, за коими такъ мирно почивали наши дѣдушки и бабушки,—давно износились, продырявились, и сквозь всѣ дыры свѣтитъ свѣтъ бѣлаго дня; спящіе просыпаются и уже не могутъ заснуть и снова увидѣть золотой сонъ прогресса.

— «Возсіяетъ заря новой жизни, восторжествуетъ правда!—бредятъ спящіе.

— Я не нахожу особенной причины радоваться, — отвѣчаютъ проснувшіеся. — Правда, какъ вы изволили выразиться, восторжествуетъ, но вѣдь сущность вещей не измѣнится, законы природы останутся все тѣ же. Люди будутъ болѣть, стариться и умирать такъ же, какъ и теперь. Какая бы великолѣпная заря ни освѣщала вашу жизнь, все же, въ концѣ концовъ, васъ заколотятъ въ гробъ и бросятъ въ яму.

— А безсмертіе?

— Э, полноте!

— Вы не вѣрите, ну, а я вѣрю... Если нѣтъ безсмертія, то его, рано или поздно, изобрѣтетъ великій человѣческій умъ».

На это изобрѣтенное безсмертіе проснувшійся не отвѣчаетъ даже: «Э, полноте», — а только снисходительно улыбается и спрашиваетъ: «Вы изволили гдѣ-нибудь получить образованіе?»

«*Прогрессъ—алхимія*», какъ-то неосторожно признается одинъ изъ чеховскихъ героевъ, и кажется, это—искреннѣйшее признаніе самого Чехова. Во всякомъ случаѣ, вѣра

въ научное безсмертіе ничѣмъ не отличается отъ вѣры въ жизненный элексиръ или философскій камень средневѣковыхъ алхимиковъ. Это — ситцевая заплата XX вѣка на шелковыхъ ширмахъ XVIII. Но ситецъ деретъ шелкъ, и дыра еще больше. Впрочемъ, какъ ни чини эти ширмы, а, рано или поздно, придется ихъ сдать въ лавку старьевщика, вмѣстѣ съ другимъ дѣдушкинымъ хламомъ. Да и разсвѣло уже такъ, что ни за какими ширмами, ни старыми, ни новыми, отъ свѣта не спрячешься—просыпаться пора.

«Я хотѣлъ бы проснуться черезъ сто лѣтъ,—мечтаетъ умирающій профессоръ въ «Скучной исторіи», — и хоть однимъ глазомъ взглянуть, что будетъ съ наукой... *Дальше что?—А дальше ничего*».

— «Я, братъ, иногда боюсь... Понимаешь? Трушу... Потому, *что же дальше*?»

И чеховскій интеллигентъ, знаменитый ученый, на высотѣ всѣхъ своихъ знаній, оказывается передъ лицомъ смерти такимъ же «голымъ человѣкомъ», какъ босякъ «на днѣ».

«Если вообразить,—думаетъ сходящій съ ума докторъ «Палаты № 6», — если вообразить, что черезъ милліонъ лѣтъ мимо земного шара пролетитъ въ пространствѣ какой-нибудь духъ, то онъ увидитъ только глину и голые утесы. Все — и культура и нравственный законъ — пропадетъ и даже лопухомъ не порастетъ».

И съ умнымъ докторомъ, и съ великимъ ученымъ согласенъ пастухъ Лука Бѣдный, который поетъ на своей унылой свирѣли о концѣ міра, о всеобщей погибели. Онъ тоже не сомнѣвается въ прогрессѣ, въ движеніи куда-то впередъ, но сомнѣвается, что впереди — спасеніе, а не погибель:

— «Умнѣй-то умнѣй народъ сталъ, это вѣрно, да что съ того толку? На кой прахъ людямъ умъ передъ погибелью-то? Пропадать и безъ всякаго ума можно...»

И безъ всякаго прогресса.

Спрашивается: есть ли у чеховскихъ героевъ, есть ли у самого Чехова что-нибудь, чѣмъ бы они могли защититься отъ этой простой и съ ума сводящей истины: «Все пропадетъ и даже лопухомъ не порастетъ». И если

нѣтъ ничего, то какъ же не видятъ они, какъ же самъ Чеховъ не видитъ, что достаточно одного прикосновенія этой истины о смерти, какъ уничтоженіи, чтобы уничтожить до тла его послѣднюю и единственную святыню?

Возможенъ одинъ лишь осмысленный выводъ изъ этого безсмысленнаго ужаса:

— «Мнѣ кажется,—говоритъ Маша, одна изъ «Трехъ сестеръ»,—человѣкъ долженъ быть вѣрующимъ, или долженъ искать вѣры, иначе жизнь его пуста, пуста... Жить и не знать, для чего журавли летятъ, для чего дѣти родятся, для чего звѣзды на небѣ... *Или знать, для чего живешь, или же все пустяки, трынъ-трава*».

Но «никому ничего неизвѣстно», и значитъ, дѣйствительно «все пустяки, трынъ-трава». Жизнь каждаго человѣка кончается смертью, уничтоженіемъ, то-есть нулемъ; и жизнь всего человѣчества, сумма отдѣльныхъ человѣческихъ жизней только сумма нулей, — тотъ же нуль. Ex nihilo nihil. Изъ ничего ничего. Значитъ, и религія прогресса—та же «религія лжи», которую проповѣдуетъ Лука, «старецъ лукавый». И ежели «черезъ десять тысячелѣтій культурной работы люди, наконецъ, познаютъ истину настоящаго Бога такъ же ясно, какъ дважды два четыре», то уже и сейчасъ имя этого Бога познано, хотя и не названо: имя Его—«Отецъ лжи» и «Человѣкоубійца». *Знаетъ ли его Чеховъ?* Сдѣлалъ ли онъ этотъ выводъ, единственно-разумный, но, можетъ быть, болѣе страшный, чѣмъ само безуміе? Во всякомъ случаѣ, нѣтъ никакого основанія думать, чтобы онъ этого не зналъ и не сдѣлалъ.

— «Я не могу дольше такъ жить! Не могу! Ради истиннаго Бога скажите скорѣе, сію минуту: что мнѣ дѣлать? Говорите, что мнѣ дѣлать?» — молитъ ученица учителя, умирающаго профессора въ «Скучной исторіи».

— «Что же я могу сказать? — недоумѣваетъ онъ. — Ничего я не могу».

— «Помогите! — рыдаетъ она. — Вѣдь вы мой отецъ, мой единственный другъ! Вѣдь вы умны, образованы, долго жили! *Вы были учителемъ!* Говорите же: что мнѣ дѣлать?» Онъ молчитъ, потомъ отвѣчаетъ:

— «*По совѣсти, не знаю*».

А вѣдь, кажется, долженъ бы знать: вѣдь онъ все еще вѣритъ въ науку. Такъ почему же не отвѣтилъ: «вѣрьте въ науку, вѣрьте въ прогрессъ»? Что же мѣшаетъ ему отвѣтить такъ, «по совѣсти»? Или онъ уже самъ не вѣритъ, и то, что всю жизнь казалось ему истиной, теперь, передъ смертью, кажется ложью? И стыдно лгать предъ лицомъ смерти, предъ лицомъ истины?

«Для меня ясно, — признается онъ, — что въ моихъ желаніяхъ нѣтъ чего-то главнаго, чего-то очень важнаго. Въ моемъ пристрастіи къ наукѣ и въ стремленіи познать самого себя, во всѣхъ мысляхъ, чувствахъ и понятіяхъ, которыя я составляю обо всемъ, *нѣтъ чего-то общаго, что связало бы все это въ одно цѣлое.* Каждое чувство и каждая мысль живутъ во мнѣ особнякомъ, и во всѣхъ моихъ сужденіяхъ даже самый искусный аналитикъ не найдетъ того, что называется общей идеей, или *богомъ живого человѣка. А коли нѣтъ этого, то значитъ нѣтъ и ничего. Я побѣжденъ*».

Но вѣдь это приговоръ не только ему, но и всему, во что онъ вѣрилъ и другихъ училъ вѣрить. «Страшно впасть въ руки Бога живого». Онъ впалъ въ руки Бога и все-таки не видитъ лица Божьяго, стыдится имени Божьяго, пишетъ «богъ» съ маленькой буквы, чтобъ его не заподозрили въ измѣнѣ наукѣ.

Но эта «общая идея», это соединеніе, «связь всего въ одно цѣлое», которыхъ ему недостаетъ и отъ недостатка которыхъ онъ погибаетъ,—вѣдь это и есть Богъ, не отвлеченный, мертвый, маленькій «богъ», а настоящій, великій, живой, о которомъ и сказано: «страшно впасть въ руки Бога живого».

Таково признаніе чеховскаго героя, кажется, очень близкаго самому Чехову. А вотъ признаніе одного изъ героевъ Горькаго, кажется, то-же близкаго самому Горькому:

«Кто есть мой Богъ? Если-бъ я зналъ это!.. Я открылъ въ себѣ немало добрыхъ чувствъ и желаній, немало того, что обыкновенно называютъ хорошимъ; *но чувства, объединяющаго все это, стройной и ясной мысли, охватывающей всѣ явленія жизни, я не нашелъ въ себѣ...* Я существую внутренне опустошенный... Я уже трупъ».

Не кажется ли, что оба признанія—изъ одной души? Далѣе — послѣдній отчаянный крикъ: «Хоть бы удариться въ мистицизмъ! Хоть бы кусочекъ какой-нибудь вѣры!»—и чеховскій интеллигентъ проваливается въ ту-же бездонную пустоту, какъ горьковскій босякъ. «Все гадко, не для чего жить, а тѣ шестьдесятъ два года, которые уже прожиты, слѣдуетъ считать пропащими», рѣшаетъ передъ смертью старый профессоръ въ «Скучной исторіи».

— «Жизнь скучна, грязна, глупа... Ничего я не хочу, ничего мнѣ не нужно, никого я не люблю», — рѣшаетъ Ивановъ передъ самоубійствомъ.

— «Насъ нѣтъ, ничего нѣтъ на свѣтѣ, мы не существуемъ, а только кажется, что существуемъ. И не все ли равно?» говоритъ въ «Трехъ сестрахъ» страшный Чебутыкинъ, живой мертвецъ. Это тотъ же самый ужасъ небытія, который испытываетъ и горьковскій босякъ: «Вдругъ все исчезнетъ изъ тебя, точно провалится насквозь куда-то... *Совсѣмъ ничего нѣтъ!* Даже страшно... Какъ будто ты не человѣкъ, а оврагъ бездонный... Ничего во мнѣ нѣтъ...»

Бездна не только отталкиваетъ, но и притягиваетъ.

— «Братцы, мы всѣ лопнемъ, ей Богу! А отчего лопнемъ? Оттого, что лишнее все въ насъ и вся жизнь наша лишняя!.. На что меня нужно? Не нужно меня! Убейте меня, чтобъ я умеръ!.. Хочу, чтобъ я умеръ!» Послѣднее самоутвержденіе приводитъ къ послѣднему самоотрицанію. «Я теперь довелъ себя до такой точки, что могу голый на землѣ спать и траву жрать. Ничего мнѣ не надо, ничего не хочу!» говоритъ уже не горьковскій, а чеховскій босякъ, ссыльный Семенъ Толковый. До этой же самой «точки» доводятъ себя и чеховскіе интеллигенты: и они могутъ, въ смыслѣ религіозномъ, умственномъ и нравственномъ, «голые на землѣ спать и траву жрать»; и у нихъ нѣтъ ничего и ничего имъ не надо. Тутъ чеховскій интеллигентъ сливается съ горьковскимъ босякомъ уже окончательно. У обоихъ спокойное, научно-позитивное: ничего не знаемъ—превращается въ яростное, мистическое: ничего не хотимъ, *хотимъ ничего*; ужасъ небытія — въ жажду небытія, въ жажду всемірнаго разрушенія и хаоса.

«Ничего не нужно. Пусть земля провалится въ тартарары!»— это послѣднее желаніе чеховскаго интеллигента совпадаетъ съ послѣднимъ желаніемъ горьковскаго босяка: «Пусть все скачетъ къ чорту на кулички! Мнѣ было бы пріятно, если-бъ земля вдругъ вспыхнула и сгорѣла, или разорвалась бы вдребезги!»

Разрушеніе для разрушенія, хаосъ для хаоса—конецъ міра, который идетъ не извнѣ, а изнутри, изъ души человѣческой, изъ проснувшагося въ ней, зашевелившагося хаоса,—тотъ конецъ міра, та всеобщая погибель, о которыхъ поетъ свирѣль Луки Бѣднаго: «весь міръ идетъ прахомъ... А коли погибать міру, такъ ужъ скорѣй бы! Нечего канителить и людей попусту мучить...»

Когда докторъ «Палаты № 6» умираетъ въ сумасшедшемъ домѣ отъ апоплексическаго удара, то въ послѣднюю минуту передъ потерей сознанія думаетъ о безсмертіи: «А вдругъ оно есть? — *Но безсмертія ему не хотѣлось*», утверждаетъ Чеховъ.—«*Потомъ все исчезло.* Онъ забылся навѣки. Пришли мужики, взяли его за руки и за ноги и отнесли въ часовню», или — «бросили въ яму», какъ онъ предчувствовалъ еще при жизни, или «въ вагонъ для перевозки свѣжихъ устрицъ», какъ, можетъ быть, предчувствовалъ о себѣ Чеховъ, который согласенъ, по крайней мѣрѣ, не считаетъ нужнымъ заявить несогласія со своимъ героемъ, что безсмертія нѣтъ, да и «не хочется безсмертія». Все гадко, все просто, все безсмысленно. Ни надежды, ни страха, ни возмущенія, ни даже муки. Одно безпредѣльное, тупое, простое, тихое, животное, скотское отчаяніе—бездонная пустота.

«Я умираю. *Ich sterbe*»—эти два слова, говорятъ, Чеховъ произнесъ передъ смертью и больше ничего не прибавилъ, да ему и нечего было прибавить: смерть есть смерть, какъ «дважды два есть четыре»; смерть—ничто, и жизнь — смерть, все — смерть, все — ничто. И мертвое тѣло Чехова положатъ въ «вагонъ для перевозки свѣжихъ устрицъ», и надъ гробомъ покойнаго учителя живые учителя будутъ говорить рѣчи о прогрессѣ, о здѣшней вѣчной жизни, о будущемъ раѣ земномъ, о великомъ человѣческомъ разумѣ, который «изобрѣтетъ когда-нибудь безсмертіе». И пусть говорятъ! Пусть даже Чебутыкинъ,

живой мертвецъ, напѣваетъ свою веселенькую тарарабумбію. Не все ли равно? «Смерть слова не боится», какъ утверждаетъ одинъ изъ босяковъ «На днѣ». — «Мертвецы не воскреснутъ, мертвецы не слышатъ... Кричи, реви... мертвецы не слышатъ».

Не потому смерть есть смерть, что нѣтъ безсмертія, а потому, что «и не хочется безсмертія», не нужно его, ничего не нужно, или, вѣрнѣе, *нужно ничего*. И не потому не вѣрующій въ безсмертіе не вѣритъ, что безсмертія нѣтъ; а потому и нѣтъ для него безсмертія, что онъ въ него не вѣритъ, не хочетъ его, и если бы зналъ, что оно есть, то все-таки не захотѣлъ бы,—какъ Иванъ Карамазовъ, «возвратилъ бы почтительнѣйше билетъ свой Богу».

Это-то и есть истинная смерть, не только тѣлесная, но и духовная, вѣчная смерть, предсказанная въ Апокалипсисѣ, *вторая смерть*, отъ которой нѣтъ воскресенія.

Религія прогресса, здѣшней вѣчной жизни становится религіей нездѣшней вѣчной смерти, религіей небытія— тою самою, которую проповѣдуетъ «бывшимъ людямъ», мертвымъ и «голымъ» людямъ Лука, старецъ лукавый, служитель самого Отца лжи, «умнаго и страшнаго Духа небытія».

У Достоевскаго есть ужасный разсказъ «Бобокъ». Кто-то, зайдя случайно на петербургское кладбище, подслушиваетъ разговоръ покойниковъ. Оказывается, что передъ тѣмъ, чтобы умереть окончательно, они просыпаются ненадолго. «Остатокъ жизни сосредоточивается въ сознаніи. Это продолжается жизнь какъ бы по инерціи... мѣсяца два, или три... иногда даже полгода...» Потомъ они опять засыпаютъ уже навѣки. «Есть, напримѣръ, здѣсь одинъ такой, который почти совсѣмъ разложился, но разъ недѣль въ шесть онъ все еще вдругъ пробормочетъ одно слово, конечно, безсмысленное, про какой-то бобокъ: «Бобокъ, бобокъ», — но и въ немъ, значитъ, жизнь все еще теплится незамѣтною искрой...» Этотъ краткій промежутокъ между двумя смертями, первою и второю, дается, будто бы, людямъ для того, чтобы они «успѣли спохватиться»; это — «послѣднее милосердіе». Главный ужасъ въ томъ, что послѣ смерти ничего не из-

мѣнилось, все осталось попрежнему; «все, что у васъ, есть и у насъ»; только перемѣнилась точка зрѣнія — и все, оставаясь попрежнему, вмѣстѣ съ тѣмъ опрокинулось, перевернулось, открылось съ другой стороны. Они знаютъ, что умерли, но не могутъ или не хотятъ этого узнать до конца, постоянно забываютъ, смѣшиваютъ, путаютъ, не могутъ привыкнуть къ новой точкѣ зрѣнія. Все, какъ было—ничего страшнаго; но страшнѣе всего, что можно себѣ представить, эта продолжающаяся агонія, эти судороги сознанія между двумя метафизическими порядками. Они разговариваютъ, *какъ будто ничего не случилось*, болтаютъ о пустякахъ, играютъ въ преферансъ «на память», шутятъ, смѣются, бранятся, сплетничаютъ, говорятъ непристойности. Но пошлость жизни принимаетъ исполинскіе размѣры sub specie aeterni, «подъ знакомъ вѣчности», выступаетъ съ ослѣпительною четкостью, какъ темныя очертанія предметовъ на бѣломъ свѣтѣ. Одинъ молодой покойникъ изъ высшаго общества предлагаетъ «провести эти два мѣсяца какъ можно пріятнѣе и для того всѣмъ устроиться на иныхъ основаніяхъ»:—«Господа! я предлагаю ничего не стыдиться!.. Мы всѣ будемъ вслухъ разсказывать наши исторіи и уже ничего не стыдиться... Все это тамъ, вверху, было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживемъ эти два мѣсяца въ самой безстыдной правдѣ! *Заголимся и обнажимся!*»

Два послѣднія и, можетъ быть, величайшія произведенія Чехова «Три сестры» и «Вишневый садъ»—напоминаютъ «Бобокъ». Кажется, что всѣ дѣйствующія лица давно умерли, и то состояніе, въ которомъ они находятся, есть «жизнь, продолжающаяся только по инерціи», промежутокъ между двумя смертями—«послѣднее милосердіе». Они, впрочемъ, и сами подозрѣваютъ, что ихъ уже нѣтъ, что они умерли: «насъ нѣтъ... мы не существуемъ, и только кажется, что мы существуемъ». Они что-то говорятъ, что-то дѣлаютъ, но сами не знаютъ что. Бредятъ, какъ полусонные, полумертвые. Когда Чебутыкинъ напѣваетъ свою «тарарабумбію», то кажется, что это «мертвецъ, уже почти совсѣмъ разложившійся», лепечетъ: «Бобокъ, бобокъ!» Они и всѣ не живутъ, а разлагаются, тлѣютъ и смердятъ другъ другу, и задыхаются отъ вза-

имнаго смрада. Но уже ничего не стыдятся—«заголились и обнажились» въ послѣднемъ цинизмѣ пошлости, въ послѣдней наготѣ и пустотѣ душевной. О нихъ можно сказать то, что у Достоевскаго говоритъ слушатель «Бобка»: «Нѣтъ, этого я не могу допустить... Развратъ въ такомъ мѣстѣ, развратъ послѣднихъ упованій, развратъ дряблыхъ и гніющихъ труповъ — и даже не щадя послѣднихъ мгновеній сознанія! Имъ даны, подарены эти мгновенія и... Нѣтъ, этого я не могу допустить».

Иногда они какъ будто хотятъ «спохватиться», опомниться—шепчутъ съ тоскою: «Если-бы знать, если-бы знать!» — но тотчасъ опять засыпаютъ и бредятъ сквозь сонъ, сквозь смерть о жизни, о счастіи, о молодости, о журавляхъ, летящихъ въ небѣ, неизвѣстно куда и зачѣмъ, о цвѣтущемъ вишневомъ садѣ, о будущемъ раѣ земномъ: «черезъ двѣсти, триста лѣтъ, какая будетъ жизнь, какая жизнь!» Но между двумя гимнами жизни раздается веселенькая «тарарабумбія», какъ тихій «бобокъ, бобокъ», или тихій смѣхъ дьявола, «умнаго и страшнаго духа небытія». Дьяволъ можетъ смѣяться. «Мертвецы не воскреснутъ, мертвецы не слышатъ... Кричи, реви... Мертвецы не слышатъ». И этимъ смѣхомъ кончается все.

А когда все кончено, когда всѣ уже умерли второю смертью, тогда выступаетъ безсмертный Ермолай Лопахинъ, совершитель прогресса, владѣлецъ вишневаго сада, владѣлецъ грядущаго рая земного, «гордый, голый человѣкъ», торжествующій босякъ, торжествующій хамъ.

— «Приходите всѣ смотрѣть, какъ Ермолай Лопахинъ хватитъ топоромъ по вишневому саду, какъ упадутъ на землю деревья! Настроимъ мы дачъ, и ваши внуки и правнуки увидятъ тутъ новую жизнь...»

Такъ вотъ она, эта новая жизнь, этотъ новый рай земной—рай Лопахинскихъ дачъ.

— «Музыка, играй!.. *Пускай все какъ я желаю!* Идетъ новый помѣщикъ, владѣлецъ вишневаго сада! *За все могу заплатить!*»

Ермолай Лопахинъ, проповѣдникъ вѣчной жизни, — первый маленькій хамъ; за нимъ идетъ второй хамъ, побольше—старецъ Лука, проповѣдникъ вѣчной смерти, съ

ласковымъ шопотомъ: «я и жуликовъ уважаю... я и трупики уважаю,—по-моему, ни одна блоха не плоха, всѣ черненькія, всѣ прыгаютъ»—и спрыгнувъ, летятъ въ пустоту. За старцемъ Лукою придутъ хамы еще побольше, и, наконецъ, послѣдній, самый великій, Грядущій Хамъ.

И вся русская интеллигенція рукоплескала этому торжеству новой жизни. И никто не почувствовалъ трупнаго запаха, никто не понялъ, что это не новая жизнь, а «бобокъ». Можетъ быть, впрочемъ, и понимать было некому, потому что не только на сценѣ, но и въ зрительной залѣ былъ тотъ же «бобокъ»?

Понималъ ли самъ Чеховъ? Если и понималъ, то никому не говорилъ, молчалъ—не отъ страха ли молчалъ, не отъ страха ли и умеръ?

Когда уходитъ Ермолай Лопахинъ,—старый домъ заколачиваютъ и въ немъ воцаряется «мерзость запустѣнія». Остается одинъ старый слуга Фирсъ, домовой стараго дома и вишневаго сада, послѣдній поэтъ и художникъ стараго быта. Но умираетъ и онъ.

— «Жизнь-то прошла, словно и не жилъ. Я полежу... Силушки-то у тебя нѣту, ничего не осталось, ничего... Эхъ ты... недотепа!»

— «Я умираю. Ich sterbe». Это послѣднія слова, произнесенныя Чеховымъ.

«Наступаетъ тишина, и только слышится, какъ далеко въ вишневомъ саду топоромъ стучатъ по дереву». Это послѣднія слова, написанныя Чеховымъ.

Они оказались пророчествомъ. Только что онъ умеръ—застучалъ топоръ. Уже сѣкира при корни. Всякое дерево, не приносящее плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь. Только что смолкъ послѣдній звукъ свирѣли, пѣвшей о концѣ,—начался конецъ.

Чеховъ молчалъ, но чего ему стоило это молчаніе, показываютъ нѣкоторыя неосторожныя признанія чеховскихъ героевъ.

«Если я писатель, — говоритъ писатель Тригоринъ, — то я обязанъ говорить о народѣ, объ его страданіяхъ, объ его будущемъ, говорить о наукѣ, о правахъ человѣка и прочее, и прочее... И я говорю обо всемъ, тороплюсь, меня со всѣхъ сторонъ подгоняютъ, сердятся, я мечусь

изъ стороны въ сторону, какъ лисица, затравленная псами... Мнѣ кажется, что меня обманываютъ, какъ больного, и я иногда боюсь, что вотъ-вотъ подкрадутся ко мнѣ, схватятъ и повезутъ, какъ Поприщина, въ сумасшедшій домъ».

«Трудно сознаться въ своемъ банкротствѣ,—говоритъ неизвѣстный человѣкъ въ разсказѣ того же названія.— Тяжело быть искреннимъ, и *я молчалъ*. Не дай Богъ никому пережить то, что я пережилъ».

А когда русская интеллигенція приступала къ Чехову съ такою же отчаянной мольбою, какъ «бѣдняжка» ученица стараго профессора въ «Скучной исторіи» къ своему учителю: «Что мнѣ дѣлать?» — то Чехову хотѣлось отвѣтить ей такъ же, какъ старый профессоръ отвѣтилъ «бѣдняжкѣ»:

— «По совѣсти, не знаю».

Но Чеховъ былъ слишкомъ «остороженъ», чтобы отвѣтить такъ. Онъ могъ бы сказать о себѣ то, что говоритъ старому профессору пріятель, который уже не вѣритъ въ науку.

— «Я осторожнѣе, чѣмъ вы думаете, и не стану говорить это публично, спаси Богъ!»

И Чеховъ отвѣчалъ «бѣдняжкѣ»:

— «Черезъ двѣсти, триста лѣтъ будетъ рай земной!..»

«Рай Лопахинскихъ дачъ»—могъ бы онъ прибавить, но не прибавлялъ, а только усмѣхался и, какъ Чебутыкинъ, тихонько про себя напѣвалъ: «Тарарабумбія».

Можетъ быть, это и была одна изъ тѣхъ минутъ, когда онъ чувствовалъ себя, какъ писатель Тригоринъ, «лисицей, затравленной псами», и «боялся, что къ нему подкрадутся, схватятъ его и повезутъ, какъ Поприщина, въ сумасшедшій домъ».

Но Чеховъ боялся напрасно: «бѣдняжка» повѣрила и поклонилась ему, какъ пророку.

Остороженъ и Горькій — можетъ быть, еще осторожнѣе Чехова. Но иногда и у Горькаго вырываются неосторожныя признанія:

— «Кто есть твой Богъ?—спрашиваетъ читатель писателя въ разсказѣ, похожемъ на исповѣдь. — Покажи

мнѣ въ душѣ твоей хоть что-нибудь, что помогло бы мнѣ признать въ тебѣ учителя!»

«Онъ представлялъ себя выше жизни, — говоритъ Горькій о босякѣ торжествующемъ. — Онъ видѣлъ себя твердо стоящимъ на ногахъ и нѣмымъ. Онъ могъ бы крикнуть людямъ: «Какъ живете? Не стыдно-ли?» И могъ бы обругать ихъ. Но если они, услыхавъ его голосъ, спросятъ: «А какъ надо жить?» — онъ прекрасно понималъ, что послѣ такого вопроса ему пришлось бы слетѣть съ высоты кувыркомъ, туда, подъ ноги людямъ... И смѣхомъ проводили бы его гибель».

«Если меня когда-нибудь будутъ бить, то меня не изувѣчатъ, а убьютъ», признается другой босякъ, который открылъ, что «истинный Шекинахъ есть человѣкъ»—человѣкъ есть Богъ.

Но и Горькій напрасно боялся. «Бѣдняжка» и ему повѣрила, и ему поклонилась, какъ пророку.

И не совсѣмъ ошиблась. Чеховъ и Горькій, дѣйствительно, «пророки», хотя не въ томъ смыслѣ, какъ о нихъ думаютъ, какъ, можетъ быть, они сами о себѣ думаютъ. Они «пророки», потому что благословляютъ то, что хотѣли проклясть, и проклинаютъ то, что хотѣли благословить. Они хотѣли показать, что человѣкъ безъ Бога есть Богъ; а показали, что онъ — звѣрь, хуже звѣря—скотъ, хуже скота—трупъ, хуже трупа—ничто.

Но если они не научили насъ тому, чему хотѣли научить, зато научили тому, чему не хотѣли — и это къ лучшему. Любовь, которою мы ихъ любимъ, истинная любовь; вѣнецъ, которымъ мы ихъ вѣнчаемъ, истинный вѣнецъ. Мы любимъ ихъ за то, что они страдаютъ за насъ; вѣнчаемъ за то, что они гибнутъ за насъ. Но мы должны помнить, что это вѣнецъ не торжествующихъ героевъ, а искупляющихъ жертвъ, и что если опустится ножъ, занесенный надъ этими жертвами, то онъ поразитъ не только ихъ, но и насъ всѣхъ.

Подумаемъ же о томъ, какъ бы остановить этотъ ножъ.

# ТЕПЕРЬ ИЛИ НИКОГДА.

## I.

Въ органѣ С.-Петербургской Духовной Академіи, *Церковномъ Вѣстникѣ*, а затѣмъ и во всѣхъ органахъ свѣтской печати появилось «мнѣніе группы столичныхъ священниковъ» *О необходимости перемѣнъ въ русскомъ церковномъ управленіи.*

Въ мнѣніи этомъ указывается на ненормальное положеніе русской церкви въ государственномъ строѣ современной Россіи, на порабощеніе церкви внѣшнимъ, чуждымъ ей, иногда прямо враждебнымъ государственнымъ цѣлямъ, и на неотложную необходимость возстановить первоначальную каноническую свободу церковнаго самоуправленія, по преданію апостольскому. Ставя въ заключеніе практическій вопросъ: какъ же достигнуть этой свободы?—собраніе пастырей заявляетъ: «отвѣтъ, по нашему глубокому убѣжденію, можетъ быть только одинъ: *чрезъ нарочито для сего созванный помѣстный соборъ русской церкви*».

Въ виду искони существовавшаго и донынѣ существующаго разъединенія русскаго образованнаго общества и русской церкви, слѣдуетъ опасаться, что настоящее заявленіе не будетъ понято такъ, какъ оно заслуживаетъ по своей неизмѣримой важности для современныхъ общественно-политическихъ событій въ Россіи.

Ежели правъ Достоевскій, утверждающій, что «рус-

ская церковь въ параличѣ съ Петра Великаго», то не есть ли это столь авторитетно и съ такимъ достоинствомъ высказанное мнѣніе «группы столичныхъ священниковъ», пока только группы, *собранія*, но, можетъ быть, уже заключающаго въ себѣ ядро будущаго *собора*,—первое движеніе параличнаго, разслабленнаго, который встаетъ по слову Господа: встань, возьми одръ твой и ходи. Въ самомъ дѣлѣ, для вѣрующихъ въ божественное предназначеніе церкви тутъ уже начинается великая надежда, надежда чуда, или, по крайней мѣрѣ, чудесной возможности.

Но, оставляя въ сторонѣ эту внутреннюю, такъ сказать, трансцендентную точку зрѣнія, доступную пока лишь очень немногимъ среди русской интеллигенціи, нельзя не признать, что и внѣшній, реальный смыслъ факта огромный. Оказывается, что духовенство, та именно часть русскаго общества, которая донынѣ считалась наиболѣе реакціонною, высказала о государственномъ строѣ современной Россіи мысль наиболѣе радикальную, наиболѣе идущую къ самому глубокому корню вещей, изъ всѣхъ донынѣ въ легальной русской печати по этому поводу высказанныхъ мыслей. Въ самомъ дѣлѣ, критика существующаго государственнаго порядка, оставаясь позитивною, утилитарною и касаясь исключительно практическихъ злоупотребленій власти, не затрогивала ея послѣдняго религіознаго существа, ея метафизическаго «быть или не быть». И вотъ, впервые, въ мнѣніи русскихъ пастырей, эта критика, становясь теоретической и пріобрѣтая всю неотразимую силу послѣдовательно развивающейся діалектики, гдѣ отъ посылокъ нельзя не перейти къ выводамъ, вскрываетъ противорѣчіе и раздвоеніе въ томъ, что донынѣ казалось неразложимымъ единствомъ, вскрываетъ въ самомъ центрѣ русской государственной власти неразрѣшенную антиномію двухъ властей, свѣтской и духовной, «кесарева» и «Божьяго», самодержавія и православія. А именно указывается на то, что ненормальное положеніе церкви въ государствѣ стоитъ въ связи съ «основной статьей» нашего законодательства, то-есть съ первой основой всего нашего государственнаго строя. Статья эта гласитъ: «*Въ управленіи церковномъ*

*самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ святѣйшаго синода, ею учрежденнаго*». Это значитъ: церковь не сама собою управляетъ, а управляется Государемъ, и св. синодъ, «постоянный соборъ церковный», является только орудіемъ, рычагомъ, «посредствомъ» коего самодержавная власть правитъ церковью. Но тѣмъ самымъ не подвергается ли величайшему сомнѣнію свобода церкви, не только внѣшняя, по отношенію къ государству, но и внутренняя, по отношенію къ высшимъ цѣлямъ ея религіознаго бытія, вся живая жизнь церкви, какъ Тѣла Христова?

Эта основная статья законодательства, дѣйствительная основа основъ Русской Имперіи, ея главный жизненный нервъ, ось нашего государственнаго механизма, донынѣ оставалась непререкаемой, съ точки зрѣнія извѣстнаго народнаго тезиса о единствѣ самодержавія и православія. И вотъ, опять-таки впервые за послѣднія 200 лѣтъ, собраніемъ православныхъ пастырей, вѣроятнымъ началомъ собора ставится великій знакъ вопроса надъ этою основою основъ: не находится ли она въ непримиримомъ противорѣчіи съ каноническими правилами, преданіями вселенской церкви, идущими отъ временъ апостольскихъ и, наконецъ, съ глубочайшею, богооткровенною сущностью самого ученія Христова? Ибо Господь училъ: «воздавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу». Основной же статьей русскаго законодательства не воздано ли не только кесарево кесарю, но и Божіе не Богу, а кесарю? Впервые русской церковью открыто поставленъ вопросъ: насколько православно самодержавіе не въ своей идеальной возможности, а въ своей реальной исторической дѣйствительности?

Требованія конституціи, ограниченія верховной власти и вся вообще раціональная критика существующаго строя, будучи главнымъ стимуломъ освободительнаго движенія русской интеллигенціи, не затрогиваетъ самаго существа общественно-политическихъ вѣрованій народа, именно потому, что *ирраціональность*, *мистическая сверхъразумность* и составляетъ главную силу этихъ вѣрованій. Но когда сама критика изъ раціональной становится ирраціональною, сверхъ-разумною, религіозною, то тѣмъ са-

мымъ она уже перестаетъ быть исключительно интеллигентною и становится народною. Судъ человѣческій становится судомъ Божіимъ. И тутъ впервые идея русскаго освободительнаго движенія, покидая узкое русло борьбы общественныхъ партій, выходитъ въ океанъ жизни всенародной.

То, что въ новомъ русскомъ законодательствѣ высказано глухо и прикровенно, почти невразумительно (можетъ быть, по тому естественному закону, который заставляетъ организмъ скрывать свои главные, самые жизненные центры, ибо всякое внѣшнее прикосновеніе къ нимъ болѣзненно, или даже убійственно для всего организма), то же самое съ гораздо большею смѣлостью или простодушною неосторожностью выражено въ словахъ присяги, которую, по духовному регламенту Петра Великаго, должны приносить всѣ члены св. синода.

«*Исповѣдую же съ клятвою крайняго судію духовныя сея коллегіи, быти самаго всероссійскаго монарха, государя нашего всемилостивѣйшаго*».

Глава церкви—Христосъ. Онъ же и Верховный «Крайній Судія» въ судѣ церкви надъ міромъ, и не можетъ быть иного судіи, ибо Христосъ одинъ есть Царь царствующихъ и Господь господствующихъ. Дабы признаніе Крайнимъ Судіею въ дѣлахъ церкви не одного Христа, но и россійскаго самодержца не было явнымъ отреченіемъ отъ Христа, необходимо признать, что существуетъ абсолютное, адэкватное, *непогрѣшимое* для всѣхъ возможныхъ, настоящихъ, прошлыхъ и будущихъ случаевъ соглашеніе воли Христовой съ волей россійскаго самодержца. Требованіе абсолютной *непогрѣшимости* воли человѣческой, какъ воли Божеской, тутъ есть нѣчто не только діалектически, но и догматически неизбѣжное. Становясь крайнимъ судіею св. синода, то-есть постояннаго церковнаго собора, этого единственнаго, послѣ отмѣны патріаршества, живого органа внутренней и внѣшней жизни церкви, россійскій самодержецъ тѣмъ самымъ принимаетъ на себя бо́льшую власть духовную, нежели та, которою когда-либо обладали патріархи вселенскіе, по крайней мѣрѣ, церкви восточной, ибо ни одинъ изъ нихъ не противополагалъ себя *догмати-*

*чески*, какъ единичнаго и непогрѣшимаго судію—церковному собору, коего дѣйствія, въ послѣдней инстанціи своей, совершаются или должны бы совершаться «изволеніемъ Духа Св.» (извѣстная формула: *изволися Духу Св. и намъ*). Россійскій самодержецъ становится верховнымъ пастыремъ, первосвященникомъ, видимымъ главою церкви, намѣстникомъ Главы Невидимаго, самого Христа.

Мы знаемъ, къ чему привела римско-католическую церковь идея намѣстничества, сообщаемаго Христомъ единодержавному первосвященнику—папѣ, и неразрывно связанная съ этимъ намѣстничествомъ догматическая идея о папской непогрѣшимости. Я далекъ отъ взгляда крайняго протестантства и крайняго православія (и тутъ, какъ вездѣ, крайности сходятся), по которому римская церковь есть царство Антихриста, царство Звѣря. Но каковъ бы ни былъ окончательный, еще не произнесенный судъ Господень надъ этою церковью, нельзя уже и теперь не признать, что древнее, идущее отъ временъ апостольскихъ, начало соборное въ ней подавлено новымъ началомъ единодержавія папскаго (синтезъ этихъ двухъ началъ не найденъ ни Востокомъ, ни Западомъ) и что римскій первосвященникъ, дѣлаясь намѣстникомъ Христовымъ, слишкомъ часто подвергался опасности *стать на мѣсто Христа*, замѣнить, подмѣнить и, наконецъ, упразднить собою Христа. Приходя въ міръ, какъ бы во имя Христово, а на самомъ дѣлѣ «во имя свое» (*Другой придетъ во имя свое—его примете*), принимая, вмѣсто меча Христова, мечъ кесаря и самъ становясь кесаремъ въ древне-римскомъ смыслѣ (средневѣковая идея цезаропапизма), римскій первосвященникъ тѣмъ самымъ искушается вторымъ искушеніемъ дьявола: *Ежели падши поклонишься мнѣ, то я дамъ Тебѣ всѣ царства міра и всю славу ихъ, ибо она принадлежитъ мнѣ, и я, кому хочу, даю ее*. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что если бы окончательно совершилось (уповаемъ, что не совершится, и молимся о томъ) такое поклоненіе церкви Петра «князю міра сего», то Господь сказалъ бы ей то же, что самому Петру апостолу: *отойди отъ меня, сатана*. Во всякомъ случаѣ, тутъ римская церковь приближается къ одному изъ трехъ величайшихъ все-

мірно-историческихъ искушеній христіанства: къ подмѣнѣ идеала богочеловѣчества идеаломъ человѣкобожества.

И ежели донынѣ нельзя сказать съ полною увѣренностью о подлинной благодатной церкви верховныхъ апостоловъ Петра и Павла, что она преодолѣла это искушеніе, то можно ли сказать то же съ большею увѣренностью о русской самодержавной власти? Вѣдь тамъ, въ Римѣ, борьба совершалась при полномъ свѣтѣ религіознаго сознанія; тогда, когда здѣсь, въ Россіи, это сознаніе почти отсутствуетъ, и первосвященство русскихъ царей (безъ принятія же этого первосвященства, повторяю и настаиваю, присяга Царю, какъ Судьѣ Крайнему, въ управленіи церковью, есть отреченіе отъ Христа) глубоко скрыто подъ всевозможными мірскими наслоеніями государственнаго строя и выявлено, какъ догматическая необходимость, только въ одной точкѣ, именно въ точкѣ соприкосновенія русской верховной власти съ русскою церковью.

Сознавалъ ли самъ Петръ, какую страшную отвѣтственность бралъ на себя и возлагалъ на своихъ преемниковъ этимъ подчиненіемъ соборнаго начала церкви началу единодержавному, воплощенному въ россійскомъ самодержцѣ? Если не сознавалъ, то, кажется, предчувствовалъ. Вотъ, что разсказываетъ одинъ изъ современниковъ, Андрей Нартовъ. Люди, хорошо знакомые съ личностью Петра, согласятся, что этотъ безхитростный разсказъ, только по внѣшней формѣ анекдотическій, обладаетъ всѣми чертами историческаго подлинника.

«Его императорское величество, присутствуя въ собраніи съ архіереями, примѣтивъ нѣкоторыхъ усильное желаніе къ избранію патріарха, о чемъ неоднократно отъ духовенства предлагаемо было, вынувъ одною рукою изъ кармана къ такому случаю приготовленный Духовный Регламентъ и отдавъ, сказалъ имъ грозно: «Вы просите патріарха, вотъ вамъ духовный патріархъ, а противомыслящимъ сему (выдернувъ рукою изъ ноженъ кортикъ и ударя онымъ по столу) вотъ булатный патріархъ!» Потомъ, вставъ, пошелъ вонъ. Послѣ сего оставлено прошеніе о избраніи патріарха и учрежденъ святѣйшій синодъ».

Петръ, по выраженію того же Нартова, «*самъ сталъ главою церкви*» и «нѣкогда, разсказывая о распряхъ патріарха Никона съ царемъ родителемъ своимъ Алексѣемъ Михайловичемъ, говорилъ: «Пора обуздать не принадлежащую власть старцамъ (то-есть архіереямъ); Богу изволившу исправлять мнѣ гражданство и духовенство, *я имъ обое—государь и патріархъ;* они забыли, въ самой древности сіе было совокупно».

Тутъ является соблазнъ, которому, кажется, подпалъ Достоевскій, и не онъ одинъ; а именно, изъ посылки: русская церковь въ параличѣ *съ* Петра Великаго—сдѣлать выводъ: русская церковь въ параличѣ *отъ* Петра Великаго; Петръ главный и даже единственный виновникъ этого паралича; учрежденіемъ св. синода и отмѣной патріаршества Петръ нанесъ или желалъ нанести церкви, какъ живому тѣлу, отдѣльному отъ государства, смертельный ударъ.

Такое обвиненіе Петра было бы величайшею историческою несправедливостью.

Петръ былъ только орудіемъ тѣхъ высшихъ силъ, которыя, по слову Господа, всякое дерево, не приносящее плода, срубаютъ. Петръ срубилъ сухую смоковницу; и не потому она засохла, что онъ ее срубилъ, а наоборотъ, потому онъ ее срубилъ, дано ему было срубить ее, что она уже засохла и, не принося плодовъ, только занимала мѣсто, на которомъ должно было вырости новое дерево. Тутъ подъ срубленнымъ деревомъ я разумѣю, конечно, не внутреннюю благодатную жизнь церкви (вѣчные дары Духа Св., хранимые въ святости отдѣльныхъ лицъ, въ догматахъ, преданіяхъ, священствѣ и таинствѣ), а лишь внѣшній, временный отпрыскъ церкви въ ея отношеніи къ верховной государственной власти старой Московской Руси. Петръ въ этомъ смыслѣ ничего не сдѣлалъ съ церковью; онъ только подвелъ итогъ тому, что было сдѣлано до него и помимо него, только выявилъ внутренній болѣзненный процессъ, который совершался въ самой церкви и который привелъ ее къ состоянію паралича. Петръ увидѣлъ этотъ параличъ, сказавшійся при первой необходимости новаго великаго движенія церкви по тому пути, по которому Петръ двинулъ государство; онъ оста-

новиться не могъ, не могъ и покинуть церкви; онъ повелъ за собою параличнаго, а для того, чтобы вести, устроилъ помочи, «препоясаніе», учредилъ св. синодъ. Сущность же этого многовѣкового, болѣзненнаго процесса *внутри самой церкви* заключается въ подавленіи начала соборнаго, всенароднаго, земскаго, началомъ церковнаго абсолютизма, единодержавія, патріаршества. Окончательное торжество централизующей власти надъ свободою, единодержавія надъ соборностью, торжество, которое выразилось въ лицѣ патріарха Никона, грозило привести церковь восточную къ тому же, къ чему и западную—ко второму искушенію дьявола, къ поклоненію князю міра сего изъ-за обладанія царствомъ отъ міра сего, къ подмѣнѣ меча Христова мечемъ Кесаря, не къ святому соединенію, а къ нечестивому смѣшенію духовнаго и свѣтскаго, небеснаго и земного. Идея патріаршества, идея единодержавнаго первосвященства, доведенная до своихъ послѣднихъ предѣловъ, обнаружила скрытую въ ней идею намѣстничества Христова (видимый глава церкви—первосвященникъ сперва замѣщаетъ, потомъ замѣняетъ и, наконецъ, упраздняетъ собою Христа), то-есть самую опасную и соблазнительную идею Римскаго папства. Никонъ, русскій папа, пожелалъ сдѣлаться и русскимъ кесаремъ, по выраженію Духовнаго Регламента, «вторымъ Государемъ, самодержавцу равносильнымъ, или и больше его», не только въ духовныхъ, но и въ мірскихъ дѣлахъ; пожелалъ соединить, но сумѣлъ только смѣшать въ кощунственномъ смѣшеніи оба царства—отъ міра и не отъ міра сего. И отнюдь не булатный кортикъ Петра, а тишайшее слово Тишайшаго царя Алексѣя Михайловича, низвергнувъ Никона, рѣшило дальнѣйшія судьбы церкви. Петръ только завершилъ дѣло, которое началъ отецъ его, православнѣйшій и благочестивѣйшій изъ царей московскихъ. Отмѣняя патріаршество, Обновитель Россіи не нарушилъ, а исполнилъ завѣты старины Московской и, можетъ быть, самъ того не сознавая и не желая, спасъ русскую церковь отъ величайшей опасности, которая ей угрожала со стороны ложно понятой религіозной культуры латинскаго Запада, отъ повторенія въ Россіи, и при томъ куцаго, опошленнаго, обезображеннаго повторенія средневѣко-

выхъ идей *цезаропапизма*, то-есть непотребнаго антихристова смѣшенія кесарева съ Божьимъ, человѣкобожескаго съ Богочеловѣческимъ.

Это лишь отрицательная правда дѣла или, вѣрнѣе, «недѣланія» Петра относительно церкви. Но есть за нимъ и великая правда положительная.

Пріобщеніе Россіи къ западно-европейской и ко всемірной культурѣ въ тотъ историческій мигъ, въ который выступилъ Петръ со своею реформою, имѣло неисчислимое значеніе не только историческое, государственное, общественное, культурное, но и *религіозное*. Ежели послѣдняя цѣль христіанства — не дѣло одного личнаго спасенія, но и спасенія всеобщаго, всечеловѣческаго, которое достигается въ процессѣ всемірной исторіи, то нельзя не признать, что послѣдній христіанскій идеалъ *Богочеловѣчества* достижимъ только черезъ идеалъ *всечеловѣчества*, то-есть идеалъ вселенскаго, всѣ народы объединяющаго просвѣщенія, вселенской культуры. Оставаясь же въ замкнутомъ кругѣ своей національной культуры, ни одинъ народъ не можетъ исполнить своего высшаго христіанскаго предназначенія, не можетъ войти въ этотъ синтетическій, всеобъединяющій, вселенскій процессъ Богочеловѣчества. Разрывая кругъ Московской національной замкнутости, который грозилъ сдѣлаться для своей же національной культуры мертвою петлею, и вовлекая Россію въ Европу, въ культуру вселенскую, Петръ тѣмъ самымъ приближалъ возможность участія Россіи во всемірно-историческомъ процессѣ Богочеловѣчества. И въ этомъ смыслѣ дѣло Петра не только дѣло религіозное, но и святое подлинною *христіанскою* святостью. Просвѣщая Россію свѣтомъ вселенской культуры, онъ въ то же время просвѣщалъ ее или, по крайней мѣрѣ, готовилъ къ просвѣщенію свѣтомъ Христовымъ, который вѣдь идетъ не только отъ перваго, прошлаго, но и отъ грядущаго, второго пришествія Господа—«въ силѣ и славѣ». До Петра задача вселенскаго просвѣщенія всецѣло лежала на церкви. Но церковь не могла и не хотѣла принять ее на себя; дойдя въ своей національной нетерпимости до чудовищнаго, религіознаго абсурда, церковь, или вѣрнѣе то, что тогда выдавалось за церковь, ничего

не видѣла въ западно-европейской и всемірной культурѣ, кромѣ «поганаго латинства» и еще болѣе «поганаго лютерства», и считала почти всѣ народы, исключая Россію, отъ Христа отступившими, такъ что для людей «древляго благочестія», наиболѣе послѣдовательно державшихся, ежели не мертвой буквы, то живого духа старины церковной, западно-европейское и всемірное просвѣщеніе было дѣйствительно царствомъ Антихриста. Петръ не то что умомъ понялъ, но всѣмъ своимъ существомъ почувствовалъ безбожность такого взгляда на себя и на другихъ. Передъ нимъ стояла дилемма: или отказаться отъ просвѣщенія для церкви, или отъ церкви (вѣрнѣе опять-таки отъ того, что выдавало себя за церковь) для просвѣщенія. Онъ выбралъ послѣднее, принялъ на себя задачу не принятую, даже не понятую церковью, задачу вселенскаго и, слѣдовательно, подлинно христіанскаго, хотя уже въ новомъ, болѣе, нежели историческомъ, *апокалипсическомъ* смыслѣ, христіанскаго просвѣщенія Россіи. И въ этомъ же смыслѣ онъ былъ истинный духовный пастырь своего народа, самимъ Богомъ избранный, «духовный патріархъ», пророкъ и первосвященникъ всей новой Россіи. И, можетъ быть, даже его величайшій религіозный подвигъ заключается именно въ томъ, что предъ лицомъ прошлыхъ и грядущихъ вѣковъ, предъ лицомъ всей старины церковной и, жившаго все-таки въ послѣднихъ сокровенныхъ глубинахъ этой старины, подлиннаго живого Христа—онъ согласился принять на себя страшную тѣнь Звѣря, тѣнь Антихриста, донынѣ еще окончательно не снятую съ лучезарнаго образа Петрова. Пора снять эту тѣнь; пора сказать съ безповоротною рѣшимостью: *дѣло Петрово—дѣло Христово.*

Нарушимъ ли мы, или исполнимъ дѣло Петра?—вотъ вопросъ, который снова, какъ уже столько разъ, возникаетъ въ современномъ освободительномъ движеніи Россіи. Вѣдь, во всякомъ случаѣ, намъ Петра не обойти. Мы пойдемъ не иначе, какъ *отъ него*. Но куда? Впередъ, къ будущему, или назадъ, къ прошлому? Этотъ вопросъ болѣзненно обостряется по поводу предстоящаго церковнаго собора и его ближайшей задачи, возстановленія патріаршества въ полнотѣ его допетровскаго значенія. Возможно

ли или невозможно такое возстановленіе, одна уже мысль о немъ ставитъ вопросъ не только надъ церковной реформой, но и надъ всѣмъ остальнымъ, неразрывно съ нею связаннымъ дѣломъ Петра, надъ вѣчнымъ, религіознымъ, христіанскимъ значеніемъ этого дѣла. Въ сущности, на предстоящемъ церковномъ соборѣ будутъ говорить, даже не называя Петра по имени, о немъ, о немъ одномъ. Отдаленнѣйшая метафизическая и ближайшая реальная задача собора—осудить или оправдать реформу Петра въ связи съ возможнымъ религіознымъ смысломъ всего освободительнаго движенія Россіи. И, конечно, на этомъ судѣ, кто не будетъ за Петра, тотъ будетъ противъ него, ибо, повторяю, обойти его нельзя.

## II.

«НАШЪ судъ не по плоти и крови, а по духу», отвѣтила церковь Петру, когда единственный разъ въ жизни онъ обратился къ ней за помощью по страшному дѣлу царевича Алексѣя. Онъ долженъ былъ казнить сына, плоть и кровь свою, чтобы спасти Россію. Въ послѣднюю минуту, ужаснувшись и усомнившись въ правотѣ своей, онъ хотѣлъ найти въ церкви божественную опору для своей человѣческой совѣсти, хотѣлъ услышать голосъ ея и готовъ былъ его послушаться. И вотъ что она ему отвѣтила: «это не наше дѣло, нашъ судъ не по плоти и крови, а по духу». Всѣ преобразованія Петра были дѣломъ не только живого духа, но и живой плоти и крови. Брезгая ими, какъ недостаточно чистыми, несовмѣстимыми съ духовною, то-есть, по глубочайшей метафизикѣ всего историческаго христіанства, *безплотною и безкровною святостью*, церковь естественно не могла участвовать въ дѣлѣ Петра, дѣлѣ всей новой Россіи. Готовый вспыхнуть въ старомъ московскомъ православіи пожаръ изувѣрскаго національнзма и вражды ко всему еретическому, «антихристову» Западу, потушенъ былъ Петромъ; но искры пожара тлѣли и, кажется, донынѣ тлѣютъ подъ пепломъ старины церковной. Все послѣдующее двухсотлѣтнее по-

ложеніе церкви относительно европейской и всемірной культуры оправдало Петра, который не ждалъ себѣ съ этой стороны никакой помощи. Активное сопротивленіе этой культурѣ было сломлено въ церкви, но сила инерціи, сила почти безпредѣльной косности осталась нетронутой. Церковь шла, куда ее вели, вѣрнѣе, влеклась, куда ее влекли, принимала все, что ей давали, — измѣняя при этомъ своей глубочайшей метафизикѣ; оставаясь же ей вѣрною, должна бы отвергнуть все; но въ томъ и въ другомъ случаѣ, не могла найти меча достаточно остраго, чтобы не только отвергнуть, *отсѣчь*, но и *разсѣчь* эту идущую къ ней всемірную культуру; не могла найти мѣрила, достаточно яснаго, чтобы отдѣлить въ ней пшеницу отъ плевелъ, святое отъ грѣшнаго. И вся новая Россія, поскольку приближалась ко вселенскому просвѣщенію, уходила отъ церкви; и церковь, поскольку исполняла подлинные завѣты своей подлинной святости, уходила отъ новой Россіи. Нельзя и донынѣ предвидѣть конца этому взаимному расхожденію.

Какова теорія, такова и практика. Культурной косности церкви соотвѣтствовала косность общественно-политическая. Реформа Петровская была лишь началомъ предстоявшаго великаго обновленія Россіи; и послѣ Петра оставалось въ ней много пережитковъ старины допетровской; самымъ чудовищнымъ изъ нихъ было крѣпостное право. Русская интеллигенція, въ теченіе долгаго времени встрѣчая въ этомъ отношеніи со стороны русской государственной власти прямое гоненіе, какъ сила революціонная, вступила въ самоотверженную, поистинѣ героическую борьбу съ крѣпостнымъ правомъ, борьбу, которая имѣла огромный, не только общественно-политическій, нравственный, культурный, но и религіозный смыслъ. И вотъ церковь оставалась пассивною зрительницей этой борьбы, можно сказать, пальцемъ не двинула, чтобы помочь русской интеллигенціи. Когда камни вопіяли, церковь безмолвствовала, только учила господъ кротости, рабовъ терпѣнію. И если бы освобожденіе крестьянъ зависѣло исключительно отъ церкви, то крѣпостное право существовало бы, вѣроятно, и донынѣ. Мало того, устами своего великаго новаго святителя, Се-

рафима Саровскаго, церковь произнесла анаѳему надъ тѣмъ освободительнымъ движеніемъ первой четверти XIX вѣка, изъ котораго вышли реформы 60-хъ годовъ, естественное продолженіе Петровскихъ реформъ. Серафимъ Саровскій, какъ разсказываетъ одинъ изъ его ближайшихъ учениковъ, по поводу кроваваго исхода Декабрьскаго бунта, открытаго ему, будто бы, въ видѣніи, «скача и пляша отъ избытка духовнаго веселія», объявилъ императора Николая I истиннымъ христіаниномъ, а декабристовъ — извергами, исчадіями ада, сынами дьявола. И вотъ, однако, эти сыны дьявола, эта «безбожная» интеллигенція совершила дѣло Божье, дѣло Христово — освобожденіе крестьянъ — безъ церкви, помимо церкви и даже, въ значительной мѣрѣ, противъ церкви. И только тогда, когда уже дѣло было сдѣлано, церковь благословила его. Сперва прокляла, а потомъ благословила—не прокляла ли отъ всего сердца, не благословила ли концомъ устъ? И нынѣ «почти святой» о. Іоаннъ Кронштадтскій, какъ нѣкогда Серафимъ Саровскій, произноситъ анаѳему надъ современнымъ освободительнымъ движеніемъ Россіи. Какъ же намъ не бояться, чтобы и на церковномъ соборѣ, когда церковь будетъ судить это дѣло не только нашего духа, но и нашей плоти и крови, дѣло предстоящаго великаго и уже окончательнаго освобожденія Россіи, необходимое завершеніе дѣла Петрова—дѣла Христова, какъ же намъ не бояться, чтобы на этомъ судѣ церковь не сказала и намъ, русскимъ образованнымъ людямъ, единственнымъ законнымъ наслѣдникамъ живого духа Петровскихъ преобразованій, того же, что она сказала самому Петру: *нашъ судъ не по плоти и не по крови, а по духу.*

Положеніе, занятое церковью относительно новой культурной Россіи, оправдало дѣло Петра отрицательно. Но положеніе, занятое русскою самодержавною властью относительно той же культурной Россіи, не дало этому дѣлу того оправданія положительнаго, котораго слѣдовало ожидать, по самому смыслу Петровскихъ реформъ.

Главная слабость Петра, источникъ всѣхъ его ошибокъ, заключалась въ томъ, что онъ въ своемъ сознаніи не умѣлъ отдѣлить себя, какъ «патріарха духовнаго»,

отъ себя же, какъ «патріарха булатнаго», свое первосвященство христіанское отъ своего первосвященства языческаго. Вѣдь въ древнемъ языческомъ Римѣ Кесарь былъ тоже первосвященникъ — *Pontifex Maximus*, хотя, разумѣется, въ иномъ смыслѣ, діаметрально противоположномъ смыслу первосвященства христіанскаго, именно въ смыслѣ человѣкобожескомъ, а не Богочеловѣческомъ (*Divus Caesar*, Кесарь Божественный, Кесарь-Богъ, Человѣкъ-Богъ). Если не во внутреннемъ содержаніи, то во внѣшнихъ формахъ всего, что дѣлалъ Петръ, преобладаетъ стиль древне-римскій, языческій, стиль Imperium Romanum. Сознанію Петра самодержавіе представлялось все-таки дѣломъ мірскимъ, раціональнымъ и позитивнымъ, царствомъ отъ міра сего, навѣки противоположнымъ царству не отъ міра сего, царству Христову. И ежели для его геніальныхъ, пророческихъ, поистинѣ христіанскихъ, но не *исторически*, а уже *апокалипсически* христіанскихъ, прозрѣній оба царства были соединены послѣднимъ святымъ соединеніемъ, то онъ все-таки не могъ бы оправдать своимъ религіознымъ сознаніемъ этихъ еще слишкомъ раннихъ и темныхъ прозрѣній своихъ. Чувствовалъ только, что правъ, но самъ не зналъ и не сумѣлъ бы сказать, почему правъ. Будучи, по крайней мѣрѣ, въ главной своей дѣятельности, въ пріобщеніи Россіи ко вселенской культурѣ, истиннымъ «духовнымъ патріархомъ», онъ слишкомъ часто казался себѣ и другимъ — патріархомъ «булатнымъ», только «булатнымъ», только мірскимъ царемъ мірского царства.

Необходимая религіозная задача преемниковъ Петра заключалась въ томъ, чтобы раскрыть въ сознаніи это безсознательное христіанское содержаніе Петровскихъ реформъ. Но задача эта оказалась для русскаго самодержавія непосильною. Оно не исполнило ея и даже совершило нѣчто обратное, можетъ быть, непоправимое; не преобразило «булатнаго патріарха» въ «духовнаго», а напротивъ — «духовнаго» превратило въ «булатнаго». Постепенно утрачивая свое религіозное содержаніе, русская государственность сдѣлалась, наконецъ, исключительно раціональною, позитивною, въ самомъ плоскомъ смыслѣ этого слова, окончательно, по выраженію старообрядцевъ,

«обмірщилась», обезбожилась. Въ подлинномъ дѣлѣ Петровомъ, дѣлѣ Христовомъ ничего не пріумножила, а все или почти все потеряла. Ежели Петръ для острастки «длинныхъ бородъ, поповъ да старцевъ» повѣсилъ надъ церковью свой булатный кортикъ, какъ Дамокловъ мечъ, то послѣ Петра церковь дошла до такого состоянія паралича, что для нея оказался достаточнымъ уже не мечъ булатный, а мечъ бумажный, въ видѣ оберъ-прокуратуры св. синода. Булатный же мечъ направленъ былъ, по жестокой ироніи судьбы, противъ единственной, повторяю, живой носительницы живого духа Петровскихъ реформъ—русской интеллигенціи. Она одна шла по пути, указанному Петромъ, — по пути западно-европейскаго и всемірнаго просвѣщенія. Въ области общественно-политической это неизбѣжный путь *отъ власти къ свободѣ*. Тогда какъ русская государственность шла обратнымъ путемъ, *отъ власти не къ свободѣ, а къ произволу*. И вмѣсто живого духа Петра осталась въ русской государственности лишь мертвая буква, мертвая казенщина, въ которой нѣтъ уже никакого идеала ни человѣкобожескаго, ни богочеловѣческаго, а есть лишь отрицаніе всѣхъ вообще религіозныхъ идеаловъ, почти циническое безбожіе, нигилизмъ современнаго русскаго самодержавія. Тутъ древне-римскій стиль Петра сохраненъ не болѣе, чѣмъ въ стилѣ аракчеевскихъ казармъ.

Если бы русская церковь могла выйти изъ паралича относительно русскаго самодержавія, то тотчасъ же предстала бы передъ нею задача найти утраченный религіозный смыслъ русской государственности, раскрыть *новое* ученіе о власти въ смыслѣ христіанскомъ, то-есть о переходѣ отъ власти къ свободѣ, отъ меча желѣзнаго къ мечу духовному, о преображеніи государства въ церковь. Я называю это ученіе новымъ, потому что донынѣ во всемірной исторіи христіанства все ученіе о власти сводилось къ извѣстнымъ словамъ апостола Павла, понятымъ въ самомъ грубомъ, кощунственномъ смыслѣ, то же въ древне-римскомъ, казенномъ стилѣ аракчеевскихъ казармъ: *Всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется. Нѣсть бо власть аще не отъ Бога.* Но такимъ пониманіемъ въ настоящее время не удовлетворяется не только maximum,

но и minimum религіозныхъ требованій, безсознательно живущихъ даже въ русской, такъ называемой атеистической интеллигенціи.

Тутъ возникаетъ вопросъ: можетъ-ли вообще церковь исполнить эту задачу, оставаясь вѣрной своей исконной метафизикѣ: безплотная и безкровная духовность, какъ начало святости, плотскость и кровность, какъ начало грѣха — «нашъ судъ не по плоти и крови, а по духу»?

Кажется, передъ собраніемъ пастырей, когда они составляли свою записку объ отношеніи самодержавной власти къ церкви, не возникалъ вовсе этотъ вопросъ. Дѣло представлялось очень и даже слишкомъ простымъ. Стоитъ, будто бы, возстановить первоначальную «каноническую свободу» церкви, для того, чтобы вывести ее изъ состоянія паралича, при чемъ предполагается несомнѣннымъ, что этотъ параличъ зависитъ отъ порабощенія церкви государству. Но, можетъ быть, какъ разъ наоборотъ: не параличъ отъ порабощенія, а порабощеніе отъ паралича.

Исторія русской церкви есть только сокращенное повтореніе исторіи церкви византійской. Но вѣдь и тамъ, въ Византіи, въ эпоху величайшаго горѣнія и сіянія религіозной жизни, каноническая свобода церкви ничуть не охранила ее отъ порабощенія государству. Мы знаемъ, до какого безпредѣльнаго, рабскаго, хамскаго униженія передъ властью византійскихъ императоровъ дошла, конечно, не истинная церковь Христова, а то, что скрывалось подъ ея личиной, но скрывалось съ такимъ искусствомъ, что лица отъ личины отдѣлить почти невозможно. Ежели каноны, постановленія вселенскихъ соборовъ, правила святыхъ отцовъ оказались недостаточными для огражденія свободы церкви отъ государства во времена такихъ лучезарныхъ свѣтильниковъ православія, какъ Аѳанасій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ, то есть-ли какое-либо основаніе думать, что тѣ же средства окажутся достаточными для той же цѣли среди современнаго, почти безнадежнаго угасанія религіозной жизни? *Параличъ идетъ оттуда, изъ Византіи.* То, что началось во Второмъ Римѣ, Константинополѣ, продолжа-

лось въ Москвѣ, Третьемъ Римѣ, и завершается въ Петербургѣ, въ этомъ, довольно, впрочемъ, сомнительномъ, Четвертомъ Римѣ. То, что было тогда, будетъ и теперь, будетъ всегда, пока не измѣнится нѣчто, лежащее глубже, чѣмъ всемірно-историческія судьбы православной церкви. Кажется, вообще весь вопросъ о ея параличѣ, о ея вѣковомъ бездѣйственномъ отношеніи къ общественно-политической жизни міра рѣшается вовсе не на той плоскости, на которую поставленъ въ запискѣ пастырей, а на неизмѣримо бо́льшей глубинѣ метафизики, заложенной въ самую основу всего историческаго христіанства.

## III.

*Да будетъ воля Твоя на землѣ, какъ на небѣ.* То, что воля Отца совершается на небѣ, было понято и принято историческимъ христіанствомъ съ безконечной глубиной и ясностью религіознаго сознанія. Но что воля Отца должна совершаться не только на небѣ, но и на землѣ—*на землѣ, какъ на небѣ*—это хотя тоже было принято, но не понято и осталось, въ теченіе двухъ тысячелѣтій историческаго христіанства, остается и донынѣ только однимъ изъ темныхъ, сокровенныхъ, апокалипсическихъ чаяній, связанныхъ со вторымъ пришествіемъ Господа—явленіемъ трансцендентнаго міра, равнымъ по своему значенію пришествію первому, воплощенію Бога-Слова. Донынѣ раскрыта въ церкви вселенской, какъ восточной, такъ и западной, одна лишь сторона ученія Христа—правда о духѣ, о небѣ, о нисхожденіи небеснаго къ земному, о загробной жизни, о личномъ спасеніи. Но все это именно только *одна сторона*, одна половина единаго цѣлаго—благой вѣсти Сына о томъ, что воля Отца «будетъ на землѣ, какъ на небѣ». Отнынѣ должна раскрыться и другая сторона, другая половина этого единаго цѣлаго, и при томъ такъ, чтобы обѣ половины снова соединились, какъ онѣ уже разъ были соединены въ Божественной Личности Христа, ибо Христосъ Пришедшій и Христосъ Грядущій—*одинъ и тотъ же Христосъ*. Отнынѣ должна раскрыться во всемірной исторіи, или,

вѣрнѣе, въ концѣ всемірной исторіи Церкви вселенской и всего человѣчества правда, не только о духѣ, но и о плоти, правда не только о небѣ, но и о землѣ, не только о нисхожденіи небеснаго къ земному, но и о восхожденіи земного къ небесному, не только о загробной, но и о здѣшней жизни, не только о личномъ, но и о всеобщемъ, *всечеловѣческомъ* спасеніи, которое совершается въ процессѣ *богочеловѣческомъ* на всемъ протяженіи всемірной исторіи и окончательно совершится въ концѣ этой исторіи, имѣющемъ совпасть съ концомъ процесса космическаго, съ тѣмъ, что для вѣрующихъ въ непреложную истину Откровенія есть *конецъ міра*. Отнынѣ должно открыться Откровеніе Іоанново, которое доселѣ, хотя и называлось Откровеніемъ, на самомъ дѣлѣ, оставалось для всего историческаго христіанства книгою «закрытою», запечатанною семью печатями. Отнынѣ должно исполниться явно предъ лицомъ всего міра хиліастическое пророчество Апокалипсиса о «тысячелѣтнемъ царствіи святыхъ на землѣ», которое съ несомнѣнною точностью предсказано *до конца міра*, то-есть еще при теперешнемъ физическомъ порядкѣ космоса; должно исполниться пророчество о нѣкоторой всемірной *теократіи*, упраздняющей, какъ уже ненужныя и отжившія, всѣ историческія формы государственности, всѣ мірскія власти, законы, царства, начальства; пророчество о Новомъ Градѣ Божіемъ, въ которомъ не будетъ ни царя, ни первосвященника, ибо тамъ всѣ—цари и священники, а единый Царь царей и Первосвященникъ—самъ Господь.

Эти великіе вопросы, поставленные церкви современнымъ освободительнымъ движеніемъ и всею общественно-политическою жизнью Россіи, жизнью, которая, можетъ быть, явится синтезомъ общественно-политической жизни всего европейскаго міра (ибо недаромъ въ исторической преемственности европейскихъ культуръ именно Россія—послѣдній, крайній, предѣльный и, слѣдовательно, по всей вѣроятности, объединяющій всѣ остальныя культуры, преимущественно синтетическій народъ), всѣ эти вопросы на предстоящемъ церковномъ соборѣ могутъ быть рѣшены только въ свѣтѣ новаго апокалипсическаго христіанства, въ свѣтѣ, идущемъ не отъ одного перваго, но и отъ вто-

рого пришествія, при чемъ, разумѣется, эти оба свѣта суть единый свѣтъ единаго Лика Христова. Всякія же попытки рѣшить эти вопросы при свѣтѣ историческаго, *только историческаго* христіанства и заложенной въ него метафизики безплотнаго духа, безземного неба, безмірнаго гроба, безобщественнаго спасенія ни къ чему не приведутъ, кромѣ неудачъ и проваловъ, еще гораздо бо́льшихъ, нежели тѣ, конхъ человѣчество было свидѣтелемъ въ теченіе двухтысячелѣтней исторіи вселенской церкви.

Все, что я здѣсь утверждаю,—не смутная догадка, не дерзновенное пророчество, а самое точное знаніе, основанное на самомъ точномъ всемірно-историческомъ опытѣ: по тому, что было и есть, сужу о томъ, что будетъ.

Истинная свобода церкви Христовой относительно всякой мірской власти, всего же болѣе относительно кесаря, самодержца въ древне-римскомъ смыслѣ, который требуетъ себѣ не только «кесарева», но и «Божьяго» и который тѣмъ самымъ ставитъ себя, человѣка, на мѣсто Божье,—такая свобода церкви утверждена не на какихъ-либо писанныхъ канонахъ, или правилахъ, а на крови мучениковъ. И оставаясь въ кругу историческаго христіанства, церковному собору должно помышлять о возвратѣ не къ «свободѣ канонической», все-таки слишкомъ внѣшней, производной, а къ внутренней, первоначальной свободѣ мученической. Исповѣданіе этой свободы, нѣкогда записанное на скрижаляхъ церкви кровью и нынѣ уже почти стершееся, слѣдуетъ возстановлять не чернилом, а тоже кровью, новою кровью новыхъ мучениковъ, исповѣдниковъ Царя-Христа предъ лицомъ Царя-Звѣря. Но если бы и нашлись такіе новые мученики, если бы и смогли они возстановить древнюю свободу церкви во всей ея полнотѣ, то эта свобода была бы и теперь по существу своему такою же, какъ тогда, въ первые вѣка христіанства, свободою пассивною, страдательною, а не активною, творческой—относительно государства и всей общественно-политической жизни міра. Въ самомъ дѣлѣ, мученики своею смертью отрицали весь древній языческій Римъ, ветхій градъ и утверждали Новый Градъ, Новый Іерусалимъ, сходящій съ неба; но никакихъ земныхъ путей, никакого всемірно-историческаго процесса отъ

ветхаго Рима къ Новому Іерусалиму не видѣли. Между этими двумя Градами былъ мгновенный и бездонный, общественно-политическій провалъ, связанный съ проваломъ міровымъ, космическимъ; былъ конецъ Рима—конецъ міра. Все безгранично свободное, но и безгранично страдательное отношеніе подлиннаго мученическаго христіанства къ языческому, да и ко всякому вообще возможному на землѣ государству слагалось подъ этимъ *эсхатологическимъ* угломъ зрѣнія. Эсхатологіей пронизана вся политика, метафизика, психологія и даже, можно сказать, физіологія христіанскихъ мучениковъ. «Скоро всему конецъ, конецъ при дверяхъ»—не столько мысль о концѣ, сколько ощущеніе конца было у нихъ въ каждомъ трепетѣ нервовъ, въ каждомъ біеніи сердца. Великая правда и великая неправда, или, вѣрнѣе, неполнота была въ этомъ неимовѣрно и для насъ уже почти непонятно стремительномъ, эсхатологическомъ самочувствіи первыхъ вѣковъ христіанства. Правда—въ томъ, что съ вершины историческаго христіанства увидѣли они впервые на горизонтѣ всемірной исторіи не какой-либо воображаемый, а дѣйствительный конецъ, тотъ же самый, который и мы теперь, восходя на противоположную вершину христіанства апокалипсическаго, снова начинаемъ видѣть, приближенные къ этому концу на два тысячелѣтія, на два мига невѣдомыхъ временъ, отдѣляющихъ Первое пришествіе отъ Второго. Неправда, или, опять-таки вѣрнѣе, неполнота—въ томъ, что они не понимали необходимости и желанности того медленнаго всемірно-историческаго процесса, который ведетъ отъ Перваго пришествія ко Второму, отъ Богочеловѣка черезъ всечеловѣчество (вселенскую культуру) къ Богочеловѣчеству. Для нихъ правда о вѣчности заслонила правду о времени, правда о духѣ—правду о плоти, правда о небѣ—правду о землѣ, правда о личномъ спасеніи—правду о спасеніи общественномъ, правда о Богочеловѣкѣ—правду о Богочеловѣчествѣ. Мучениковъ, которыхъ не ужасали никакія орудія пытки, ужаснулъ бы элементарный учебникъ церковной исторіи. Эти два тысячелѣтія показались бы имъ отреченіемъ христіанства отъ Христа. И тутъ мы, грѣшные, слабые, правѣе праведныхъ, сильнѣе сильныхъ, разумѣется, не

нашею личною праведностью и силою. Насъ никакими учебниками не запугаешь; для насъ уже всѣ самыя черныя и длинныя тѣни всемірной исторіи сокращаются, бѣгутъ назадъ передъ свѣтомъ восходящаго солнца, Грядущаго Господа.

И вотъ, когда наступилъ конецъ Рима, а конецъ міра не наступилъ, когда вмѣсто конца началось продолженіе всемірной исторіи послѣ Христа, когда предстояло не только страдать и умирать, но и жить, и дѣйствовать въ новомъ Римѣ христіанскомъ, устанавливать дѣйственныя отношенія къ новому государству и ко всей общественно-политической жизни міра, тогда въ глубочайшей метафизикѣ историческаго христіанства произошло глубочайшее потрясеніе; тогда первоначальное единство этой метафизики дало трещину и раскололось пополамъ. Внѣшнее выраженіе этого внутренняго раскола есть дѣленіе церкви на «міръ» и монашество.

Монашествомъ замѣнилось мученичество. Въ эсхатологическомъ самочувствіи мучениковъ былъ нѣкоторый общественный, хотя бы только пассивно и отрицательно общественный, моментъ: мученики входили въ Римъ, въ міръ, какъ провозвѣстники конца Рима, конца міра. Монашество, замѣняя чувство мірового конца чувствомъ конца личнаго, личной смерти, одинокаго спасенія, или одинокой погибели, тѣмъ самымъ порывало эту послѣднюю пассивную и отрицательную связь христіанства съ общественно-политической жизнью міра; монашество, пустынножительство въ своей чистой метафизикѣ есть ухожденіе отъ міра къ Богу; чѣмъ дальше отъ міра, тѣмъ ближе къ Богу; чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ дальше отъ міра; плоть, міръ, бытіе—отрицаніе Бога; Богъ—отрицаніе плоти, міра, бытія; Богъ — безплотный и безмірный Духъ, чистое Небытіе; на мѣсто Бога, который говоритъ: Я есмь Сущій,—становится *другой Богъ*, который говоритъ: Я есмь Несущій. Вотъ послѣдній предѣлъ монашеской, уже не столько христіанской, сколько буддійской метафизики, предѣлъ, никогда, впрочемъ, не достигнутый и не выявленный въ *сознаніи* историческаго христіанства; это только уклонъ безсознательный и хотя бездонно-глубокій, но почти незримый, нечувствительный, потому что

уголъ его безконечно малъ, а радіусъ безконечно великъ. Оставаясь на плоскости историческаго христіанства, невозможно замѣтить этотъ уклонъ; явнымъ же становится онъ только по сравненію плоскости историческаго христіанства съ иными горизонтами, которые открываются съ высшей плоскости новаго христіанства апокалипсическаго. Куда ведетъ принятое монашеской метафизикой послѣднее раздвоеніе плоти и духа, земли и неба, міра и Бога, становится понятнымъ только для тѣхъ, кто принимаетъ послѣднее соединеніе этихъ двухъ началъ, какъ равносвятыхъ, равно-божественныхъ, послѣднее соединеніе двухъ Ипостасей, Отчей и Сыновней, въ Третьей Ипостаси Духа Св., послѣднее соединеніе Царства Отца, Ветхаго Завѣта съ Царствомъ Сына, Новымъ Завѣтомъ—въ Царствѣ Духа, въ Грядущемъ и Вѣчномъ Завѣтѣ. Только религія Троицы (не какъ отвлеченнаго догмата, а какъ дѣйственнаго, совершаемаго откровенія), только *религія Трехъ, которые суть Едино*, можетъ разрѣшить и преодолѣть страшную метафизическую антиномію двойственности, заключенную въ религіи одной Второй Ипостаси, не соединенной съ Первой и Третьей, — *въ христіанствѣ, только христіанствѣ*.

То же, что въ метафизикѣ церкви—отдѣленіе души отъ тѣла—произошло и въ исторіи церкви: душа ея отлетѣла отъ міра въ пустыню, въ монашество, а въ міру осталось тѣло, въ которое могла вселиться какая угодно душа, осталась личина, за которою могло скрыться какое угодно лицо. Въ точкѣ наибольшаго соприкосновенія христіанства съ міромъ—въ отношеніи церкви къ государству, къ политикѣ, къ новому, христіанскому по имени, а на дѣлѣ все еще языческому, древнему Риму, то-есть именно тамъ, гдѣ требовалась наибольшая активность,— проявилась наибольшая пассивность историческаго христіанства. Тутъ-то и начался «параличъ церкви». Между тѣмъ, какъ истинное монашество все дальше и дальше уходило отъ общественно-политической жизни міра въ свою Ѳиваиду, въ новый Градъ Божій, Небесный Іерусалимъ,—ветхимъ земнымъ градомъ, государствомъ управляло мнимое, волчье подъ овечьей шкурой, мірское монашество, государственноцерковное чиновничество, пронырливое іезуитство,

кровожадное инквизиторство, властолюбивое папство, раболѣпное патріаршество. Въ тѣло церкви вселилась *другая* душа, за личиною церкви скрылось *другое* лицо. Между тѣмъ какъ истинное монашество все болѣе и болѣе подчиняло плотское духовному, земное небесному, мірское Божьему,— монашество ложное въ дѣлахъ церковной политики шло обратнымъ путемъ—подчиняло духовное плотскому, небесное земному, Божье мірскому. Невозможность святого соединенія привела къ неизбѣжности кощунственнаго смѣшенія. Между царствомъ отъ міра и царствомъ не отъ міра сего, между государствомъ и церковью установился прелюбодѣйный союзъ. Церковь искушалась государствомъ: *Ежели падши поклонишься мнѣ, я дамъ тебѣ всѣ царства міра*. Государство искушалось Церковью: *Симъ побѣдиши*, то-есть побѣдишь Крестомъ Господнимъ. Но кого? Врага государства, бунтовщика Максенція, или врага Христова, дьявола? Это осталось неяснымъ для Константина Великаго и для всего историческаго христіанства — новой государственной римской религіи, коей торжество недаромъ совпало съ торжествомъ римскаго императора надъ врагами римской имперіи. И донынѣ, когда церковь молится «о низложеніи всѣхъ враговъ и супостатовъ подъ нози его», то-есть подъ ноги христіанскаго кесаря—небесное знаменіе: крестъ, мечъ Христа кощунственно смѣшивается съ мечемъ древне-римскаго кесаря, церковь становится орудіемъ государства, «пальцемъ отъ ноги» желѣзнаго колосса, однимъ изъ рычаговъ бюрократической машины, *Homo Artificialis*, *Искусственнаго Человѣка*, по выраженію Гоббса, великаго Автомата, Иконы Звѣря. И не было во всемірной исторіи такого обмана, такого насилія, такого порабощенія народовъ, такой политической мерзости и политическаго ужаса, которые не благословлялись бы этимъ небеснымъ знаменіемъ: *Симъ побѣдиши*,— которые не совершались бы подъ покровомъ церкви во имя Христа. Въ жизни человѣчества повторялась жизнь Сына Человѣческаго: второе предательство, второй судъ при дворѣ первосвященника Каіафы, второе осужденіе Пилатомъ, второе оплеваніе, избіеніе, увѣнчаніе терновымъ вѣнцомъ, облаченіе въ багряницу, второй путь крестный, второе распятіе. Нынѣ совершается и второе погре-

бенiе Господа. Чаемъ же и второго воскресенiя Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ.

И всего страшнѣе то, что это всемiрно-историческое отступленiе христiанства отъ Христа въ общественно-политической жизни мiра происходило въ совершенной слѣпотѣ, *внѣ сознанiя* церкви. Церковь не видѣла и доселѣ не видитъ, куда она идетъ, куда ее ведетъ *Другой*. Отрекаясь въ своемъ сознанiи отъ всякой политики, она безсознательно поддерживала худшую изъ всѣхъ политикъ, политику вѣчной косности, вѣчнаго рабства, политику Князя мiра сего, «Грядущаго Хама», который хочетъ скрыть лицо свое подъ личиною Грядущаго Господа.

Такъ было, есть и будетъ, пока историческое христiанство — не сдѣлается апокалипсическимъ, пока оно не перейдетъ отъ метафизики раздвоенiя къ метафизикѣ соединенiя, отъ религiи Двухъ, которые никогда не будутъ Едино, къ религiи Трехъ, которые суть Едино.

На предстоящемъ соборѣ русская церковь найдетъ ли въ себѣ силу разрѣшить этотъ вопросъ объ отношенiи христiанства къ общественности, раскрыть нераскрытую двумя тысячелѣтiями церковной исторiи, апокалипсическую правду о землѣ, о плоти, о спасенiи общественномъ, о Богочеловѣкѣ въ Богочеловѣчествѣ? Есть ли вообще въ русской церкви и во всемъ историческомъ христiанствѣ какая-либо возможность для такого перехода къ христiанству апокалипсическому?

Утверждаю съ полнымъ сознанiемъ великой трудности и отвѣтственности такого утвержденiя:

*Да, есть.*

Но для того, чтобы эта возможность осуществилась, необходимо, чтобы русская церковь, сознательно порвавъ связь съ отжившими формами русской самодержавной государственности, вступила въ союзъ съ русскимъ народомъ и съ русской интеллигенцiей и приняла активное участiе въ борьбѣ за великое общественно-политическое обновленiе и освобожденiе Россiи.

Русскiй народъ самый атеистическiй изъ всѣхъ народовъ,—утверждалъ Бѣлинскiй. Русскiй народъ самый мистическiй изъ всѣхъ народовъ,—утверждалъ Достоевскiй. Кто изъ нихъ правъ? Или, можетъ быть, оба правы?

Можетъ быть, нѣтъ народа, болѣе жаждущаго религіи и менѣе утолившаго эту жажду, чѣмъ русскій народъ. Огромное и постоянно разрастающееся движеніе сектантства показываетъ, до какой степени религіозная потребность народа не удовлетворена предлагаемымъ церковью содержаніемъ историческаго христіанства. Всѣ вопросы, которые ставятся сектантствомъ—пусть неправильно, невѣжественно, грубо, дико — проблема пола въ хлыстовствѣ и скопчествѣ, проблема духа и плоти въ духоборчествѣ, проблема общественности, осужденія мірской безбожной власти, насилія военнаго и государственнаго въ штундизмѣ—суть подлинные вопросы, имѣющіе подлинное отношеніе къ самой глубокой метафизикѣ историческаго христіанства и разрѣшимые только въ иной, высшей плоскости христіанства апокалипсическаго. Всего замѣчательнѣе то, что сектантство началось въ старообрядчествѣ. Именно тамъ, гдѣ народъ остался наиболѣе вѣренъ своей старинѣ церковной, онъ и почувствовалъ наибольшую необходимость религіознаго обновленія. Да и самое старообрядчество — «древлее благочестіе», со своимъ добровольнымъ мученичествомъ—самосожженіями въ срубахъ, со своимъ ожиданіемъ конца міра и второго пришествія, со своимъ бунтомъ противъ всей государственно-церковной жизни новой Россіи, какъ воплощенія «духа Антихристова»—есть небывалое во всемірной исторіи возрожденіе эсхатологическаго самочувствія первыхъ вѣковъ христіанства. Апокалипсисъ нигдѣ никогда не былъ, если не понятъ, то почувствованъ такъ, какъ въ русскомъ старообрядчествѣ, то-есть въ самой темной, безсознательной, но, можетъ быть, и самой пламенной религіозной стихіи русскаго народа. «Русскій народъ весь въ православіи»—это одно изъ наиболѣе парадоксальныхъ утвержденій Достоевскаго. Русскій народъ весь — не въ сектантствѣ, не въ старообрядчествѣ, не въ православіи и даже не въ историческомъ христіанствѣ вообще, а въ живой любви къ живому Христу. Русскій народъ вѣритъ, что Христосъ спасетъ его и никто не спасетъ, кромѣ Христа.

Безпредѣльное религіозное отчаяніе, доходящее до страшной «нѣтовщины», этого простонароднаго нигп-

лизма—въ настоящемъ, безпредѣльная, религіозная надежда, чаяніе еще невиданнаго на землѣ воплощенія правды Христовой—въ будущемъ—вотъ двѣ крайности, между которыми вѣчно колеблется религіозная стихія русскаго народа. Ничего въ настоящемъ, все въ будущемъ. Русскій народъ — самый крайній, послѣдній, близкій къ предѣламъ всемірной исторіи, *самый апокалипсическій* изъ всѣхъ народовъ.

Формула Бѣлинскаго о русскомъ атеизмѣ пріобрѣтаетъ, повидимому, гораздо бо́льшую силу въ примѣненіи къ русской интеллигенціи. Въ самомъ дѣлѣ, кажется, нигдѣ отрицаніе не достигало такихъ крайностей, какъ въ русскомъ нигилизмѣ, этой интеллигентной «нѣтовщинѣ». Если судить по внѣшности, то почти всѣ образованные русскіе люди атеисты до мозга костей. Но это именно только внѣшность, только лакированный европейскимъ лакомъ, тонкій слой нашей культуры, обращенный къ Западу и отражающій этой поверхностью всѣ лучи и тѣни Запада. Глубина русскаго атеизма — мнимая зеркальная глубина, дѣйствительная плоскость. Ежели рядомъ съ атеизмомъ не существуетъ у насъ какихъ-то болѣе глубокихъ, подземныхъ, религіозныхъ теченій, то откуда связь декабристовъ, первыхъ провозвѣстниковъ современнаго освободительнаго движенія, съ массонскими ложами, съ мистическимъ броженіемъ начала XIX вѣка, откуда Гоголь въ его «Перепискѣ съ друзьями», откуда Достоевскій и Вл. Соловьевъ, откуда мы всѣ, русскіе интеллигентные люди, уже окончательно и безповоротно пришедшіе, если еще не къ религіозному дѣйствію, то къ религіозному сознанію? Но даже, оставляя въ сторонѣ эти положительныя явленія, въ самомъ отрицаніи, въ атеизмѣ русской интеллигенціи есть одна особенность, которая дѣлаетъ подозрительной его безповоротность и окончательность. «*Я вѣрую, что Бога нѣтъ*», говоритъ одинъ изъ героевъ Достоевскаго. Вѣра въ безвѣріе становится новою и, можетъ быть, еще болѣе фанатичною, чѣмъ старая, еще болѣе пламенною вѣрою; «нѣтъ Бога» становится новымъ и, можетъ быть, еще болѣе реальнымъ Богомъ. Русскій «атеизмъ» есть только обратная, темная и безсознательная форма русскаго мистицизма, можетъ быть, демони-

ческая, противоположная, превратная религія, но все-таки и все еще религія. «Меня всю жизнь Богъ мучилъ, только это одно и мучило!» признается Дмитрій Карамазовъ, и это признаніе могла бы повторить большая часть типичныхъ русскихъ атеистовъ, которые употребляютъ всю свою жизнь неимовѣрныя усилія воли для того, чтобы никогда не говорить, никогда не думать о Богѣ. Въ «Бѣсахъ» нигилистъ Кириловъ, пророкъ Человѣкобога, «оказывающій своеволіе», убивающій себя, чтобы доказать людямъ, что нѣтъ Бога, что человѣкъ есть Богъ, каждый вечеръ зажигаетъ лампадку передъ образомъ. По поводу этой лампадки другой атеистъ, болѣе совершеннаго, но уже не русскаго, а западно-европейскаго типа, Петръ Верховенскій, замѣчаетъ, что Кириловъ «вѣруетъ въ Бога хуже просвирни». Правда это, или не правда, во всякомъ случаѣ ясно, что одна, только одна черта, одинъ волосокъ отдѣляетъ такое безвѣріе отъ самой неистовой вѣры, въ родѣ той, которая вела русскихъ простонародныхъ нигилистовъ, «нѣтовцевъ» на «красную смерть» въ пылающихъ срубахъ. Уголекъ этой «красной смерти» тлѣетъ подъ пепломъ позитивизма почти во всѣхъ типичныхъ русскихъ атеистахъ. Не по тому, что они говорятъ и думаютъ, а по тому, что они дѣлаютъ, видно, до какой степени, несмотря на весь свой кажущійся атеизмъ, они безсознательно религіозны. Есть дѣла, которыя нельзя дѣлать безъ живой вѣры въ живого Бога: таково главное дѣло русской интеллигенціи—борьба съ мертвою самодержавною государственностью за освобожденіе Россіи; въ этой борьбѣ, именно отсюда, изъ «безбожной» русской интеллигенціи являлись подвижники и мученики, въ своемъ сознаніи—только политическіе, но въ своихъ глубочайшихъ безсознательныхъ переживаніяхъ—настоящіе *религіозные подвижники и мученики*, горѣвшіе такою любовью къ Россіи, къ народу, къ землѣ, что воистину нельзя объ этой любви иначе сказать, чѣмъ словами Господа: *нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ*. Подобно своему духовному вождю и пророку Петру Великому, русская интеллигенція есть носительница нѣкоторой новой, пока еще темной для большинства и только для очень немногихъ чуть

брезжущей небывалымъ апокалипсическимъ свѣтомъ, христіанской правды о землѣ, о плоти, о просвѣщеніи вселенскомъ, о всечеловѣчествѣ, какъ пути къ Богочеловѣчеству. И въ своемъ общественно-политическомъ служеніи этой правдѣ, служеніи самоотверженномъ до кровей мученическихъ, русская интеллигенція, не зная Христа, отъ Христа отрекаясь, бывала часто ближе ко Христу, чѣмъ церковь: *одинъ сказалъ: пойду,—и не пошелъ; другой сказалъ: не пойду,—и пошелъ.*

Только понявъ это и дѣятельно примкнувъ къ освободительному движенію Россіи, какъ необходимому продолженію дѣла Петрова — дѣла Христова, русская церковь могла бы соединиться съ русской интеллигенціей, дабы вмѣстѣ съ нею внести свѣтъ новаго религіознаго сознанія въ темную религіозную стихію русскаго народа; и только соединившись съ народомъ, церковь могла бы соединить и полученную ею отъ историческаго христіанства правду о духѣ, о небѣ, о спасеніи личномъ съ имѣющей раскрыться въ христіанствѣ апокалипсическомъ, правдой о плоти, о землѣ, о спасеніи общественномъ.

Теперь церкви нельзя больше медлить; теперь ей надо вступить безповоротно на одинъ изъ двухъ путей: или на старый путь пассивнаго бездѣйствія, явнаго вольнаго отреченія отъ всякой политики, тайнаго невольнаго служенія политикѣ Князя міра сего, Грядущаго Хама, Царя-Звѣря, или же на новый путь великаго общественно-политическаго дѣйствія, служенія всечеловѣческаго Грядущему Господу. Теперь церковь должна выйти изъ паралича своего; теперь долженъ разслабленный услышать слово Господа: встань, возьми постель твою и ходи.

Теперь—или никогда.

# СТРАШНЫЙ СУДЪ
# НАДЪ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦІЕЙ.

Въ Исаакіевскомъ соборѣ, 20 февраля 1905 г., епископъ волынскій Антоній произнесъ проповѣдь на тему о страшномъ судѣ и о современныхъ событіяхъ.

Въ этой проповѣди почтенный архипастырь выражаетъ свой взглядъ, и, повидимому, не только свой личный, но и взглядъ значительной части русской учащей церкви на современное освободительное движеніе въ Россіи, и по этому поводу произноситъ судъ надъ «представителями передовыхъ слоевъ общества», то-есть, въ сущности, надъ всѣмъ образованнымъ русскимъ обществомъ, русской интеллигенціей, произноситъ, такъ сказать, предъ лицомъ вѣчности — sub specie aeterni — предъ лицомъ Страшнаго Судіи, грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ.

Судъ приводитъ къ приговору смертному, разумѣя «смерть вторую», вѣчную, отъ коей нѣтъ воскресенія. То, на чемъ этотъ приговоръ основанъ, сводится къ слѣдующимъ обвинительнымъ пунктамъ.

Русское образованное общество отреклось отъ Христа, потому что «духъ смиреннаго самоосужденія», въ коемъ, по мнѣнію епископа Антонія, заключается сущность христіанства, «давно вытравленъ изъ нашего общества языческимъ бытомъ, культурой еретическаго Запада».

Русское образованное общество «ненавидитъ Россію» вообще и русскій простой народъ въ частности.

Подъ всѣми «преобразовательными толками въ нашей

печати», подъ всѣми требованіями свободы слова, свободы совѣсти, отмѣны административнаго произвола надъ личностью гражданъ, скрываются только преступные замыслы дѣйствующей революціонной партіи, которая желаетъ воспользоваться свободой слова и прочими гражданскими правами для цѣлей насильственнаго политическаго переворота. Въ русской печати слышатся епископу Антонію не голоса человѣческой мысли и совѣсти, а только голоса звѣрскихъ инстинктовъ, взывающихъ къ бунту и кровавому насилію, голодный волчій вой. «Всѣ слои общества,—говоритъ онъ,—какъ голодные волки, требуютъ себѣ всякихъ правъ и льготъ».

Таковы обвиненія, а вотъ приговоръ:

«Они (то-есть всѣ образованные русскіе люди) дышатъ себялюбіемъ, ненавистью и злорадствомъ; имъ чужда всякая любовь; все ихъ поведеніе, всѣ ихъ рѣчи есть сплошная ложь; но обманывать людей возможно лишь въ продолженіе недолгаго времени, а вѣчность откроетъ для нихъ ихъ злодѣйское настроеніе». Это значитъ: будутъ осуждены на страшномъ судѣ.

Проповѣдь кончается воззваніемъ къ народу, не ко всему народу русскому, потому что вся та огромная часть его, которая охвачена современнымъ освободительнымъ движеніемъ, отсѣчена, «аки удъ гангренный», по выраженію Петра, а исключительно къ простому народу.

«Не забывай же о нихъ, русскій народъ, берегись богохульниковъ, кощунниковъ, мятежниковъ, желающихъ оторвать тебя отъ вѣчной жизни, отъ царствія Христова». Простой народъ долженъ помнить, что враги его — всѣ образованные русскіе люди. Они ненавидятъ Россію, замышляютъ погубить ее, и въ случаѣ, ежели достигнутъ своихъ цѣлей, то русскій народъ «будетъ несчастнѣйшимъ изъ народовъ, порабощенный уже не прежнимъ суровымъ помѣщикамъ, но врагамъ всѣхъ дорогихъ ему устоевъ его тысячелѣтней жизни, врагамъ упорнымъ и жестокимъ, которые кончатъ тѣмъ, что будутъ разрушать святые храмы и извергать мощи угодниковъ Божіихъ, собирая ихъ въ анатомическіе театры». Тогда Россія «распадется на множество частей, начиная отъ окраины и почти до центра». Татары казанскіе, крымскіе и кав-

казскіе разорвутъ ее по клочкамъ. На помощь татарамъ придутъ «наши западные враги, бросятся, подобно коршунамъ», на разлагающійся трупъ Россіи и «обрекутъ ее на положеніе порабощенной Индіи и другихъ западноевропейскихъ колоній».

Каюсь, я соблазненъ, можетъ быть, не по винѣ епископа Антонія, а по собственной духовной немощи, но все же соблазненъ въ высшей степени и взываю о помощи, о наставленіи и утѣшеніи. Самъ себя утѣшать я не смѣю тѣмъ, что эта всенародная церковная анаѳема, предвосхищающая страшный судъ Христовъ, надъ всею русской интеллигенціей произнесена необдуманно, легкомысленно, или въ пылу политической страсти. Не могъ же проповѣдникъ не знать, что онъ произноситъ свое слово къ простому, темному, вѣдь въ самомъ дѣлѣ, въ значительной мѣрѣ темному народу въ такую минуту, когда отъ слова до дѣла и до дѣла кроваваго съ каждымъ мигомъ этой минуты разстояніе неудержимо сокращается, и, можетъ быть, теперь уже остается одинъ только шагъ. Онъ долженъ былъ, конечно, тысячи разъ взвѣсить слова свои, ибо, произнося ихъ, принималъ за нихъ отвѣтственность не только на себя лично, но и возлагалъ ее на церковь, коей является онъ, епископъ Антоній, однимъ изъ высоко стоящихъ свѣтильниковъ. Не могъ онъ не знать, что голосъ его будетъ принятъ за голосъ, идущій, ежели не отъ всей церкви, то, во всякомъ случаѣ, изъ глубины церкви.

И вотъ что возвѣщаетъ этотъ голосъ: всѣ образованные русскіе люди—злѣйшіе «внутренніе враги» русскаго народа. Народъ подъ знаменіемъ креста проливаетъ свою и чужую кровь въ войнѣ съ врагами внѣшними. Спрашивается: что же собственно могло бы удержать его отъ практическаго вывода изъ теоретическихъ посылокъ епископа Антонія: ежели въ войнѣ съ врагами внѣшними проливается кровь своя и чужая, съ благословенія церкви, подъ знаменіемъ креста, то почему бы съ благословенія той же церкви, подъ знаменіемъ того же креста не должна пролиться кровь своя и чужая въ войнѣ съ врагомъ внутреннимъ, несравненно болѣе опаснымъ, ибо тамъ, извнѣ, только «нехристи», а тутъ внутри, «антихристы», «бого-

хульники», «кощунники», разрушающіе храмы, собирающіе святыя мощи угодниковъ въ анатомическіе театры?

Ежели тамъ, на Дальнемъ Востокѣ — Драконъ, «первый звѣрь», «выходящій изъ моря», то здѣсь, въ Россіи— не «второй» ли «звѣрь», «выходящій изъ земли», изъ нашей собственной земли русской? И ежели крестъ становится мечемъ для брани съ первымъ звѣремъ, то почему бы не стать мечу крестомъ для брани со вторымъ звѣремъ? И не самой ли церковью влагается этотъ мечъ-крестъ въ руки всѣхъ во Христа вѣрующихъ?

Пока все это еще только легенда, или даже только возможность легенды. Но, конечно, епископу Антонію не могло остаться неизвѣстнымъ, что донынѣ простой русскій народъ живетъ въ такой исторической и религіозной атмосферѣ, въ которой подобныя легенды (и даже гораздо болѣе наивныя) съ поразительною легкостью возникаютъ, какъ чудовищныя марева въ грозовомъ, сгущенномъ воздухѣ. А что теперь воздухъ въ Россіи сгущенъ чрезмѣрно, въ этомъ, кажется, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Да, наконецъ, если, по мнѣнію епископа Антонія (можетъ быть, весьма неосновательному), апокалипсическія пророчества о двухъ звѣряхъ, объ антихристѣ и второмъ пришествіи для всѣхъ образованныхъ русскихъ людей—только суевѣрная легенда первыхъ вѣковъ христіанства, то для самого проповѣдника, такъ же какъ для его слушателей изъ простого народа (а таковыхъ большинство), это отнюдь не легенда, а несомнѣнное пророчество, исполненія коего сроки приближаются и, видимо, уже приблизились, уже «при дверяхъ», не даромъ же самъ проповѣдникъ счелъ пристойнымъ, по поводу современныхъ политическихъ событій, взывать ко Христу, грядущему судить живыхъ и мертвыхъ.

Итакъ, едва-ли я преувеличиваю, утверждая, что въ простодушныхъ умахъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ и, при томъ, наиболѣе чуткихъ, искреннихъ и вѣрующихъ слушателей слова о страшномъ судѣ въ Исаакіевскомъ соборѣ, потрясающая картина, нарисованная талантливымъ ораторомъ, должна была отразиться именно такъ: ученые господа, которые народъ бунтуютъ, суть безбожники, отступники, сыны дьявола, слуги антихристовы

съ коими должно бороться крестомъ и мечемъ до пролитія крови.

«Бей студентовъ!» — этотъ крикъ (по истинѣ тоже легендарный) уже раздался, правда, еще въ самой темной, даже черной, хулиганской части народа (кто, впрочемъ, съ точностью знаетъ всю глубину русскаго хулиганства?). И въ этомъ крикѣ слово «студентъ» уже имѣетъ значеніе символическое: «бей студентовъ!» значитъ «бей интеллигентовъ, бей ученыхъ господъ!» Тутъ пока еще только вражда политическая. Но во что превратится лозунгъ національнаго хулиганства, когда къ враждѣ политической присоединится вражда религіозная, одна изъ самыхъ безумныхъ и неутолимыхъ страстей человѣческихъ, одинъ изъ тѣхъ огней, которые зажигаютъ великіе и почти неугасимые всемірно-историческіе пожары, и при томъ — вражда, идущая не только снизу, но и сверху? Во что превратится этотъ крикъ, когда хулиганское «бей студентовъ» замѣнится уже всенароднымъ «бей антихристовъ»?

Ужасно. И всего ужаснѣе то, что въ обвинительныхъ пунктахъ, выставленныхъ епископомъ Антоніемъ противъ русской интеллигенціи и въ его окончательномъ приговорѣ надъ нею, я не нахожу ничего, чѣмъ бы возразить на этотъ крикъ. Въ самомъ дѣлѣ, ежели принять за истину основаніе перваго и самаго главнаго пункта, а именно то, что участіе въ культурѣ «языческаго», «еретическаго» Запада есть уже отреченіе отъ христіанства, отъ Христа, «родившагося въ Виѳлеемѣ и живущаго въ Россіи» (формула епископа Антонія), то нельзя не придти къ тому выводу, что мы всѣ, образованные русскіе люди— дѣйствительно, «слуги антихристовы». И тутъ уже нельзя ждать никакого раздѣленія на овецъ и козлищъ, на пшеницу и плевелы. Воистину, никто изъ насъ, хотя бы подъ страхомъ церковной анаѳемы (мы, впрочемъ, увѣрены, что подобная анаѳема со стороны всей церкви абсолютная, не только реальная, но религіозная невозможность), никто изъ насъ не согласится признать всю Европу, «страну святыхъ чудесъ», по выраженію Достоевскаго, «царствомъ Антихриста». Подобное признаніе показалось бы всѣмъ намъ изувѣрствомъ, чудовищнымъ

анахронизмомъ, пережиткомъ XVII в., страшнымъ ходомъ назадъ, небывалымъ въ русской исторіи за послѣднія два столѣтія. Тутъ всѣ мы, отъ мала до велика, тверды непоколебимою твердостью нашего Камня, краеугольнаго Камня новой Россіи — Петра. Ибо ничья рука не изгладитъ этихъ словъ, о немъ сказанныхъ:

«На что въ Россіи ни взгляни, все его имѣетъ началомъ, и что бы впредь ни дѣлалось, отъ сего источника черпать будутъ. Сей во всемъ обновилъ или паче вновь родилъ Россію».

Петръ—первый образованный русскій человѣкъ, первый русскій интеллигентъ. И приговоръ нашъ есть въ то же время приговоръ ему. Ежели мы всѣ, образованные русскіе люди—«Антихристы», то и Петръ—«Антихристъ». Такъ вѣдь и рѣшаютъ люди «древляго благочестія», для которыхъ тоже всякое участіе въ культурѣ «еретическаго Запада» есть отреченіе отъ Христа, удалившагося, будто бы, отъ всего міра и «живущаго только въ Россіи», «Третьемъ Римѣ», «Новомъ Израилѣ». И ежели дѣлать то, что мы, образованные русскіе люди, плоть отъ плоти, кость отъ кости, дѣти Петровы по его завѣту дѣлаемъ, значитъ «ненавидѣть Россію», то и Петръ ее ненавидѣлъ. Мало того: судъ надъ нимъ и надъ нами есть въ то же время судъ надъ всѣмъ петербургскимъ періодомъ русской исторіи, который продолжалъ дѣло Петра, правда, съ великими измѣнами и неудачами, происходившими, главнымъ образомъ, оттого именно, что, являясь часто въ своемъ бюрократизмѣ — «казенщинѣ» носительницей только мертвой буквы Петровыхъ завѣтовъ, государственная власть не имѣла достаточно мужества, чтобы соединиться съ нами, русской интеллигенціей, единственной въ Россіи носительницей живого духа тѣхъ же завѣтовъ Петровыхъ, въ нашемъ стремленіи къ свободѣ личности, послѣднему и драгоцѣннѣйшему дару западно-европейской культуры.

Я далекъ отъ мысли, что епископъ Антоній предвидѣлъ хотя бы только возможность тѣхъ выводовъ, которые я дѣлаю изъ его посылокъ. Во всякомъ случаѣ, онъ уже потому не могъ бы ихъ сдѣлать самъ, что главная цѣль его проповѣди—защита существующаго порядка. А

вѣдь мысль вернуть Россію къ старинѣ до-петровской, оторвавъ отъ участія въ западно-европейской культурѣ, есть нѣчто гораздо болѣе разрушительное для существующаго порядка, нежели самыя крайнія мысли нашихъ революціонеровъ: вѣдь иногда, пятясь назадъ отъ призрачной опасности, можно упасть въ настоящую яму, и при томъ такую глубокую, что костей не соберешь, ибо когда заблудился ночью, въ горахъ, то какъ знать, впереди или позади самый страшный обрывъ.

# СВ. СОФІЯ.

ТЕПЕРЬ, когда мы такъ заняты Дальнимъ Востокомъ, можетъ быть, особенно любопытно вспомнить о мѣстѣ перваго соприкосновенія Запада и Востока, о «вратахъ Востока»—Константинополѣ.

Но, признаюсь, я поѣхалъ въ этотъ городъ не столько съ мыслью о Дальнемъ или Ближнемъ Востокѣ, сколько съ желаніемъ увидѣть храмъ—христіанскій ли, нѣтъ ли—не знаю, но храмъ Бога живого и прекраснѣйшее изъ всѣхъ зданій, построенныхъ людьми и донынѣ уцѣлѣвшихъ (Парѳенонъ почти разрушенъ)—храмъ св. Софіи, Премудрости Божіей.

Тѣмъ, у кого не много денегъ и силъ физическихъ, лучше не предпринимать этого путешествія. Оно утомительно и дорого.

Прежде всего, переѣздъ по Черному морю. Я ѣхалъ въ концѣ мая, но качало такъ, что больны были всѣ, не только слабые европейцы, но и семижильные азіаты, и даже пароходный механикъ, и даже пароходный пѣтухъ. Длилось это 36 часовъ подъ рядъ—отъ Херсонесскаго маяка (около самаго Севастополя) до входа въ Босфоръ. А когда мы, наконецъ, остановились въ мутныхъ, но, слава Богу, тихихъ водахъ Золотого Рога, на насъ напала дикая, поистинѣ разбойничья, орда носильщиковъ, лодочниковъ, таможенныхъ чиновниковъ, гостиничныхъ комиссіонеровъ, монаховъ, драгомановъ, полицейскихъ—турецкихъ, армянскихъ, греческихъ, анатолійскихъ—и всякой про-

чей христіанской и языческой международной сволочи.

Всѣ они смотрѣли на насъ и на наше имущество, какъ на свою законную добычу, и тащили, и рвали ее на части со звѣрскими лицами, съ безсмысленной дракой, съ бѣшенымъ воплемъ, съ изступленной руганью. Съ этого мгновенія началось безстыдное грабительство, въ видѣ мошенническихъ, но неизбѣжныхъ цѣнъ и еще болѣе неизбѣжныхъ «бакшишей» (турецкихъ «на-часвъ»), грабительство, которое длилось непрерывно до нашего отъѣзда. Насъ грабили мусульмане, грабили христіане, грабили европейцы всѣхъ націй, грабили русскіе, служащіе въ посольствѣ (эти послѣдніе, кажется, хуже всѣхъ). Мы давали, давали... а радостей получали мало, да и полученныя были сомнительны.

Любопытно, конечно, взглянуть на безобразно-животную восточную грязь, человѣческую и собачью (собакъ едва-ли здѣсь не больше, чѣмъ людей), заливающую улицы Второго Рима, подышать запахомъ вялыхъ овощей и бараньихъ тушъ, вывѣшенныхъ въ мясныхъ лавчонкахъ (этой всеобщей бараниной насъ чуть не задушили, безъ нея не обходился ни завтракъ, ни обѣдъ; она же незримо присутствовала и въ молокѣ, и въ кофе, и даже въ винѣ); любопытно побродить подъ расписными сводами въ странно-пахучемъ, янтарно-желтомъ и пыльно-синемъ сумракѣ Стараго Базара, который, однако, очень напоминаетъ нашу толкучку въ чудовищномъ видѣ; лестно, среди какъ будто избраннаго, а въ сущности, весьма прощалыжнаго, космополитическаго общества европейскихъ туристовъ, на селамликѣ—священномъ парадѣ султана—созерцать крючковатый носъ его правовѣрнаго величества, мимолетный кивокъ его головы и сорокъ-сороковъ его закутанныхъ женъ въ каретахъ послѣднеи парижской моды, сопровождаемыхъ безчисленнымъ количествомъ черныхъ евнуховъ; любопытно взглянуть на «дервишей пляшущихъ»—вертящихся въ бѣлыхъ балахонахъ (совсѣмъ наши хлысты), и на «дервишей ревущихъ» (подлинный экстазъ, религіозное изступленіе). Все это любопытно, повторяю, но не стоитъ, однако, ни такихъ денегъ, ни такого утомленія.

Но вотъ св. Софія—для нея, для одной, стоитъ, по-

жалуй, поѣхать въ Константинополь! Я, по крайней мѣрѣ, не жалѣю, хотя это уже мое второе паломничество къ ней. Въ первый разъ я посѣтилъ ее двѣнадцать лѣтъ назадъ. Тогда я видѣлъ ее тотчасъ послѣ Аѳинъ и Парѳенона, который оставилъ во мнѣ самое сильное впечатлѣніе *красоты*, которое я когда-либо испытывалъ въ жизни. Но св. Софія дала мнѣ нѣчто новое, совсѣмъ, до противоположности, иное, но, можетъ быть (я знаю, не случайно останется всегда это *можетъ быть*), столь же великое. Тогда я только замышлялъ мою трилогію «Христосъ и Антихристъ». Тема этой трилогіи—отраженіе въ исторіи—*вселенской*, то-есть всѣ вѣка, всѣ народы и культуры объединяющей,—идеи христіанства (или, вѣрнѣе, религіи св. Троицы, потому что христіанство—только фазисъ этой религіи).

И я увидѣлъ тогда въ св. Софіи первое, и донынѣ въ новомъ религіозномъ зодчествѣ единственное, воплощеніе этой идеи.

Послѣ оконченнаго двѣнадцатилѣтняго труда мнѣ захотѣлось вновь взглянуть на св. Софію, поклониться ей, храму перваго вселенскаго соединенія народовъ въ религіи Отца, Сына и Духа.

Когда издали, съ Босфора, въ концѣ узкаго мыса между Золотымъ Рогомъ и Мраморнымъ моремъ, видишь св. Софію, она представляется почти геометрически правильнымъ, какъ игральная кость, четырехгранникомъ съ наложеннымъ на него плоскимъ куполомъ цвѣта темно-сѣраго, какъ осиное гнѣздо, между четырьмя длинными и узкими стрѣлками минаретовъ, разумѣется, позднѣйшей мусульманской пристройки. Просто, даже слишкомъ просто, почти бѣдно, хотя и огромно, потому что сразу видишь, или не столько видишь, сколько угадываешь, что это самое большое зданіе города.

Но когда входишь внутрь храма и видишь его весь сразу (въ этомъ его особенность, что видишь его сразу, съ перваго взора весь), душѣ понятнымъ дѣлается его величіе: душа хочетъ крыльевъ. Ничего, кромѣ свѣтлаго, безмѣрно огромнаго, небу подобнаго, свода. Чувствуешь, что зданіе построено для этого свода. Все для него, все отъ него, все въ немъ. Онъ покрываетъ, соединяетъ, со-

гласуетъ, просвѣтляетъ все. Никогда на землѣ не было болѣе совершеннаго образа вѣчности, и почти невозможно повѣрить, что это созданіе рукъ человѣческихъ.

Кромѣ главнаго, средняго, есть другіе, меньшіе, своды. Три въ глубинѣ: одинъ надъ алтаремъ, два по бокамъ, прообразующіе три несліянныя Ипостаси св. Троицы—Отца, Сына и Духа. Надъ этими тремя—одинъ, бо́льшій, какъ бы объединяющій эти три; въ немъ выражено нераздѣльное единство Ипостасей Троичныхъ. И, наконецъ, надъ ними, надъ всѣми—главный, средній, самый широкій,—послѣднее соединеніе св. Троицы съ міромъ, Бога съ человѣчествомъ, послѣднее совершеніе вселенскаго и божескаго въ явленіи Богочеловѣчества, Церкви торжествующей, св. Софіи, Премудрости Божіей, послѣднее совершеніе временъ и вѣчности, когда все будетъ въ Богѣ и Богъ будетъ во всемъ.

Своды подымаются безъ тамбуровъ, прямо отъ стѣнъ. Въ основаніи сводовъ расположены сплошнымъ рядомъ низкія полукруглыя окна, наполняющія сводъ яснымъ, тихимъ свѣтомъ, такъ, что, кажется, купола рѣютъ въ воздухѣ, сами воздушные, солнечно-золотистые, неимовѣрно высокіе, легкіе-легкіе и несокрушимо твердые, какъ твердь небесная, «плоть духовная», Святая Плоть.

Въ нашихъ древнихъ русскихъ церквахъ (соборы Успенскій, Благовѣщенскій и др.) и въ средневѣковыхъ готическихъ соборахъ впечатлѣніе тайны и святости достигается угашеніемъ свѣта дневного, искусственной ночью, въ которой теплятся огни лампадъ и свѣчей, или же еще болѣе искусственной окраской свѣта радужными стеклами. Римскій Петръ свѣтелъ, но лишенъ тайны; тамъ холодный бѣлый свѣтъ дневной—свѣтъ человѣческаго, только человѣческаго разума, свѣтъ полуязыческаго Возрожденія, гуманизма и раціонализма, уже предвозвѣщающихъ протестантство изъ святого-святыхъ католичества. Св. Софія—единственный храмъ—свѣтлый и полный теплой, солнечной, небесной тайны. Янтарные лучи, мягкіе и ровные, льются сверху, и весь круглый ясный просторъ освѣщенъ ими.

Иногда сквозь куполъ, изъ неба въ небо, пролетаютъ голуби, свистя крыльями, нѣжно нарушая благочестивую

тишину. Да, переставъ быть «христіанскимъ», великій храмъ остался все-таки храмомъ, домомъ Божіимъ, и тишина его поистинѣ благочестива. Да и былъ ли онъ, могъ ли быть и оставаться «христіанскимъ, только христіанскимъ», онъ, храмъ послѣдней Премудрости Божіей, такъ чудесно отразившій—помимо *полнаго* сознанія строителей—всю полноту божественной тріипостасности? И кто знаетъ, не оттого ли именно, что не было у людей, создавшихъ его, этого реально-дѣйственнаго сознанія Троицы, что они все-таки считали его *христіанскимъ*, *только христіанскимъ* храмомъ,—не оттого ли теперь стѣны его голы, сломаны, затерты кресты, замазаны святые лики, и тамъ, надъ лишеннымъ завѣсы алтаремъ, въ среднемъ сводѣ, лишь чуть видна, какъ громадная склоненная тѣнь, голова Богоматери?

Въ храмѣ молитвенная тишина. Люди приходятъ, благоговѣйно снявъ обувь, становятся къ стѣнѣ поодиночкѣ, а чаще вмѣстѣ, и молятся. Долго, тихо, мѣрно опускаясь на колѣни или садясь и потомъ вмѣстѣ, вразъ, подымаясь. Видно, читаютъ вмѣстѣ одну и ту же молитву. Они молятся Отцу, не зная Сына. Отцу безъ Сына, теперь, когда уже былъ Сынъ. И здѣсь, въ этомъ храмѣ Всѣхъ Трехъ—былъ, но ушелъ. Алтарь Его пустъ. Алтарь—въ средней нишѣ и обращенъ прямо къ востоку. А Мекка—Іерусалимъ магометанъ—лежитъ къ юго-востоку,—и вотъ нынѣ главный алтарь въ *мечети Айя-Софія* не въ серединѣ храма, а чуть-чуть правѣе. Желтыя, свѣжія цыновки, сплошь устилающія полъ, низкія лампады, кое-гдѣ низкія скамьи и подушки—все это какъ бы стягивается, влечется устремленіемъ вправо; слегка, полузамѣтно, но упорно, и если вы это увидите, то уже нельзя отдѣлаться отъ какой-то мутящей тоски, отъ впечатлѣнія внѣшней перекошенности всего зданія, такого строгаго и стройнаго въ своей сущности.

Какой крошечный, низенькій балдахинъ надъ новымъ алтаремъ магометанскимъ и какъ величественъ широкій куполъ надъ древнимъ пустующимъ алтаремъ. Но всѣ молитвы, всѣ воздыханія обращены туда, къ этому крохотному балдахинчику, указывающему направленіе Мекки. «Единъ Аллахъ, и Магометъ—пророкъ Его!»

Я сидѣлъ на низкой ступени у главнаго входа, прямо противъ алтаря, смотрѣлъ въ поблѣднѣвшій просторъ великаго завоеваннаго храма съ его тѣнями херувимовъ на стѣнахъ, чуть видными, жалкими и страшными, точно отошедшими; видѣлъ вьющіяся вправо, вкось цыновки; слушалъ крылья пролетающихъ вверху голубей и тихія, чистыя, такія чуждыя мнѣ, такія неподвижныя, косныя молитвы чуждыхъ людей—Богу-Отцу безъ Сына. И мнѣ становилось жутко.

Въ самомъ дѣлѣ, возможно ли, что это лишь случайность? Храмъ Софіи, Божественной Мудрости—воплощеніе, созданное человѣческими руками на землѣ, постиженіе людьми этой Мудрости—палъ, отнятъ у создавшихъ и постигнувшихъ, отданъ во власть пришедшему съ Востока чуждому племени, людямъ, не знающимъ и не могущимъ узнать? Они остались, какими пришли, со своимъ неподвижнымъ, безсыновнымъ, бездѣйственнымъ Отцомъ. Потому что вѣдь и къ Отцу, какъ къ Отцу, можно придти только черезъ Сына. Религія мусульманская—религія косности, недвижности. И поскольку она соприкасается съ жизнью,—она ее задерживаетъ. Религія чистаго, каменнаго созерцанія. Обращаясь къ дѣйствію, къ культурѣ, къ знанію, къ какому-либо *движенію*, магометанинъ тѣмъ самымъ отвертывается отъ магометанства, *выходитъ изъ религіи*. Это религія жизни безъ жизни.

Таковы они, завоевавшіе, взявшіе себѣ великій храмъ, владѣющіе имъ много вѣковъ. Неужели это случайность?

То, что долго терпится на незнавшихъ, не слышавшихъ, не прощается знающимъ и не исполняющимъ. Людямъ, которые строили этотъ храмъ Тріединому Богу, Софіи Премудрости, было дано много. И многое съ нихъ спросилось. Они знали Сына, открывающаго Отца, посылающаго Духа Утѣшителя. И эти Три—Едино, и эта религія — христіанская, то-есть единотроичная, черезъ Христа открывающаяся,—единая дѣйственная, необходимо-двигательная, вѣчная Тайна, вѣчно раскрывающаяся.

Но Византія, построивъ храмъ Троицѣ, забыла Троицу. Не умомъ. Однимъ умомъ, теоретически, схоластично, буквенно она Ее помнила. Жизнью забыла, въ біеніи

крови забыла, остановившись въ Христѣ, только въ одномъ Христѣ, не проходя вѣчно *черезъ*, сквозь Него, къ Отцу и Духу. И остановившись въ одномъ Второмъ Ликѣ, религія христіанства, только христіанства—сдѣлалась такой же косной и безсильной, одиноко созерцательной, бездѣйственной, какъ нынѣ еврейская и магометанская, остановленная въ первомъ Ликѣ—въ Отцѣ. Только, можетъ быть, еще болѣе безсильной, потому что знающимъ Сына, слышавшимъ Его, не прощается, если на Его зовъ не идутъ они къ Отцу, не принимаютъ Утѣшителя.

И когда въ Византіи окончательно опредѣлилась эта раздѣльность Сына и Отца, то-есть когда ясно стало, что движеніе, дѣйствіе, жизнь, міръ (начало Отчее) въ своемъ руслѣ текутъ внѣ и помимо религіозныхъ чувствъ, созерцаній или схематическихъ умствованій, внѣ и помимо храма, гдѣ все заслонилъ Собою Ликъ одного Христа,—Духъ оставилъ этотъ слабый, этотъ слышавшій и не исполнившій народъ, такъ что язычники-варвары оказались сильнѣе его. Они пришли и овладѣли, взяли и укрѣпились, и стерли ликъ Сына со стѣнъ и дверей на долгіе вѣка. Будетъ ли когда-нибудь освобождена св. Софія, выпрямится ли она навстрѣчу восходящему солнцу, вернутся ли отошедшія, блѣдныя тѣни херувимовъ? Загорится ли ея вѣчноприсутствующая тайна новымъ свѣтомъ въ чьемъ-нибудь человѣческомъ сознаніи? Какой народъ будетъ достаточно силенъ, чтобы понять силу, около человѣчества лежащую, дѣйственную, силу религіи Троицы, принять ее въ себя, во все свое существо и ею побѣдить?

Страшно и безполезно гадать. Можно только вѣрить, что когда-нибудь это должно совершиться и совершится. Но, кажется, далеки еще времена, и чѣмъ пристальнѣе вглядываюсь я въ настоящее, тѣмъ менѣе вѣрится въ близость чьей-либо грядущей послѣдней побѣды.

Страшно и прошлое, страшно и настоящее. И наше, русское настоящее.

Опять и теперь, какъ всегда въ острыя и рѣшительныя мгновенія исторіи всѣхъ народовъ, откуда-то идутъ «язычники», варвары—новые, «культурные», но все-таки тѣ же варвары—поднимаютъ головы, встаютъ, надви-

гаются—побѣждаютъ. Напрасно близорукіе европейцы такъ мало придаютъ значенія тому, что наша война съ Японіей—война языческаго народа съ христіанскимъ. Не считаться съ этимъ—все равно, что не обращать вниманія на противоположность расъ, на важность столкновеній Европы и Азіи, на самую кровь въ дѣлѣ, гдѣ она-то именно и льется.

Религія народа—не случайность, это признаетъ всякій, какъ бы онъ самъ лично на религію ни смотрѣлъ. И даже, если допустить, что причины зарожденія той или другой религіи у того или другого народа случайны, то слѣдствія ея жизни въ народѣ неоспоримы. Религія—часть крови и плоти народной; она дѣлаетъ его такимъ или другимъ, подводитъ или отводитъ отъ культуры, бросаетъ его въ культуру, разгорается или гаснетъ сама отъ прикосновенія культуры. Религія до сихъ поръ *дѣлала* народы, давала имъ силу, или отнимала ее. Если исторія готовитъ намъ въ будущемъ народы безрелигіозные, если культура вытѣснитъ религію, то можно ли будетъ въ дѣйствительномъ смыслѣ слова назвать безрелигіозными эти народы? Культура не вытѣснитъ, а лишь *замѣнитъ* собою религію, займетъ ея мѣсто, то-есть сама станетъ *религіей*. Таково *вѣчное* свойство человѣческой души, человѣческаго существа. Въ душѣ есть *мѣсто для Бога*, какъ въ тѣлѣ—мѣсто для пищи. И чѣмъ бы человѣкъ ни питался,—питаться онъ долженъ и будетъ, пока живетъ, и если живетъ. А ослабитъ или усилитъ будущіе народы религія культуры, *культура*, *какъ религія*,—это покажетъ будущее.

Итакъ, вотъ новая борьба «христіанъ» и «язычниковъ». Потому что ни у насъ, русскихъ, ни у японцевъ еще нѣтъ культуры, какъ религіи, мы—еще «христіане», а культуры у насъ совсѣмъ нѣтъ; у японцевъ ея больше, но все-таки они, прежде всего, язычники. И мнѣ кажется, что, поскольку тутъ столкновеніе двухъ религій,—истинные язычники должны были взять верхъ надъ христіанами. Силу первобытной, варварской, языческой крѣпости, нынѣ соединенную съ европейской, хотя бы поверхностной, культурностью,—можно побѣждать лишь послѣдней силой послѣдней религіи — *религіи Троицы*,

религіи всеобъемлющей, не только созерцательной, но и *дѣйственной*, принимающей въ себя всю настоящую и будущую человѣческую культуру, всѣ откровенія и знанія, соединяющей въ себѣ «разумъ—волю—чувство», какъ соединены въ человѣкѣ его «духъ—душа—плоть». Къ этой силѣ, одной побѣждающей, мы и должны стремиться. И понять, къ чему и куда нужно стремиться,—кажется, уже пора. Язычники подымаютъ головы...

Мы никогда не были на той созидательной религіозной высотѣ вселенской, какой достигла Византія. Наше христіанство мы только взяли изъ ея же источника, и при томъ уже замутнѣвшаго. Мы, можетъ быть, никогда еще не «слышали» такъ, чтобы создать храмъ, подобный св. Софіи. Намъ многое прощалось и прощается. Но вотъ язычники подымаютъ головы... Гдѣ же мы?

Мы до сихъ поръ, во всей нашей религіозной исторіи, жили христіанствомъ или даже лишь *тоской по христіанству*, по религіи чистаго и крылатаго созерцанія. Эти крылья уносили каждаго изъ нашихъ великихъ подвижниковъ, великихъ *молчальниковъ*, въ лѣса, въ скиты, на молитвенный камень, въ узкій и темный затворъ. Уносили отъ людей, отъ жизни «сего міра», съ его трепетами, муками, радостями, съ его паденіями и возстаніями. Если нѣкоторые и возвращались къ людямъ,—они возвращались просвѣтленными, чуждыми, ненужными здѣсь, уже почти нездѣшними. Это были одинокіе, «исполнившіе» завѣтъ своей одинокой вѣры. А для остальныхъ вѣрующихъ завѣтъ былъ тотъ же, только неисполняемый ими по слабости, стоявшій около, пока они жили, работали, любили, дѣйствовали, — завѣтъ, не входившій *никакъ въ ихъ дѣйствія и всѣ дѣйствія собою осуждающій*.

«Отрекись, во имя Христа единаго, отъ всего, ибо все во злѣ лежитъ,—и получишь великую награду на небесахъ. Культура, наука, красота, любовь—все это мѣшаетъ тебѣ остановиться духовнымъ взоромъ на Христѣ и, погружаясь всецѣло въ Его созерцаніе и пріобщаясь голгоѳскимъ мукамъ,—спастись. Постъ, покаяніе и молитва—вотъ твои дѣйствія, твоя жизнь, твой путь къ спасенію. Твой и каждаго, кто сможетъ имъ идти. *Другихъ путей нѣтъ*».

Это, конечно, идеалъ, котораго достигали немногіе; но разница лишь въ степеняхъ приближенія, а уклонъ одинъ: «поскольку ты въ жизни и въ дѣйствіи, постольку ты внѣ религіи; поскольку ты вѣрующій, идущій ко спасенію, желающій приблизиться къ Богу, постольку забывай о нихъ, отрясай прахъ земной». Я говорю нарочно рѣзко, безъ переходовъ, безъ тѣней, для того чтобы яснѣе выявить принципъ *христіанства*, *только христіанства*, религіи, остановленной въ Ликѣ Христа и потому сдѣлавшейся религіей чистаго и бездѣйственнаго созерцанія въ наивысшихъ своихъ точкахъ.

Вѣроятно, и теперь есть, какъ встарь, эти высшія точки—великіе старцы, молчаливые подвижники, истинно святые и свѣтлые провидцы, гдѣ-нибудь въ далекой кельѣ или въ лѣсу, о которыхъ мы не знаемъ, потому что они скрыты и ничего намъ не говорятъ. Говорятъ тѣ, которые сами для себя этой высшей точки почему-либо не достигли, но завѣтъ, самый принципъ созерцательной, внѣземной религіи хранятъ или охраняютъ твердо. Исходя изъ этого принципа, они, съ непзбѣжностью, можетъ быть, роковой для нихъ, проклинаютъ и осуждаютъ огуломъ весь трепетъ жизни, всѣ ея порывы, всю ея молодость; они обвиняютъ современное поколѣніе, стремящееся къ знанію, къ вольному воздуху, къ общенію и къ общему дѣйствію, въ томъ, что люди эти, будто бы, безрелигіозны.

Недавно мнѣ пришлось прочитать двѣ-три громовыя (или, проще, бранчивыя) статьи провинціальныхъ пастырей высокаго положенія, направленныя противъ всей интеллигенціи, то-есть противъ всего русскаго образованнаго общества и, конечно, главнымъ образомъ, противъ той его наилучшей части, которая моложе, страстнѣе и горячѣе ищетъ *правды общественной*, смѣлѣе дѣйствуетъ, безкорыстнѣе идетъ впередъ, не задумываясь передъ самопожертвованіемъ. Епископы и архимандриты предавали интеллигенцію проклятію, не говоря, однако, открыто, до конца, что ихъ собственная религіозная точка зрѣнія *не можетъ допустить никакого дѣйствія*, но какъ бы осуждая *только эти*, именно, дѣйствія.

Мнѣ гораздо болѣе понятна прямая рѣчь одного изъ

представителей столичнаго бѣлаго духовенства, которую я прослушалъ этой зимой въ закрытомъ собраніи. Совершенно точно было высказано убѣжденіе, что вѣрующему христіанину, а наипаче служителю церкви (о монахахъ ужъ и не говорилось) должно принимать общественную жизнь, всѣ ея существующія формы, проявленія, теченія и уклады *такими, каковы они есть*, отнюдь ихъ не судя и въ нихъ не вмѣшиваясь; пастырь-де молится о сохраненіи того, что пребываетъ въ данный моментъ, вѣруя, что оно ниспослано Богомъ, дарующимъ наилучшее; поскольку же онъ принимаетъ участіе въ дѣйствіяхъ общественныхъ,—постольку онъ перестаетъ быть пастыремъ, а дѣлается частнымъ человѣкомъ, то-есть соотвѣтственно отходитъ отъ Бога, какъ соотвѣтственно отходитъ, конечно, и просто вѣрующій, ибо вѣдь это все ступени одной и той же лѣстницы «христіанства»: высшая—старецъ, отшельникъ, святой, затѣмъ архипастырь чернаго духовенства, затѣмъ просто монахъ, затѣмъ священникъ и, наконецъ, вѣрующій мірянинъ. Такимъ образомъ, ясно, что *всякое* дѣйствіе, *всякое* участіе въ дѣлахъ мірскихъ есть съ этой, будто бы, единственно «христіанской» и, въ данномъ случаѣ, съ православной, точки зрѣнія—компромиссъ, отходъ отъ религіи; и чѣмъ больше это участіе, тѣмъ дальше отходъ, и, наконецъ, въ самую даль—въ «безбожіе».

Проведеніе открыто этого принципа во всей его послѣдовательности мнѣ понятно. И я искренно сожалѣю, что упомянутые выше провинціальные архипастыри, предавая анаѳемѣ всю учащуюся молодежь и все передовое образованное общество, не обвиняли ихъ открыто въ томъ, въ чемъ должны были бы обвинить, со своей исключительной точки зрѣнія: а именно, въ дѣйствіи, то-есть въ компромиссахъ, влекущихъ, будто бы, за собою удаленіе отъ «чистаго христіанства». Но, думаю, коснись эти обличители компромиссовъ вообще,—имъ пришлось бы объяснить, почему они сами идутъ на компромиссы, благословляя такія дѣйствія, которыя ужъ совсѣмъ, казалось бы, непріемлемы, напр., войну, да и не одну только войну! Обличитель долженъ быть послѣдователенъ и не останавливаться ни передъ чѣмъ. А между тѣмъ, бросаю-

щіе громы въ «развращенную интеллигенцію» до такой степени наивно не видятъ собственныхъ противорѣчій, что у одного изъ нихъ встрѣчается обмолвка: «... русская *православная* крѣпость»... Портъ-Артуръ! «Православная крѣпость»—это, въ своемъ родѣ, единственное сочетаніе словъ. И пастырь-обличитель только скорбитъ и негодуетъ, что въ этой «православной крѣпости», во время семимѣсячной осады, не царило повсюду достойное ея православія цѣломудріе.

Но вернемся къ яснымъ принципамъ и фактамъ. Да, современное общество и его мыслящая и наиболѣе дѣйственная, жизненная и правдивая часть—въ сознаніи своемъ—внѣ христіанства. Въ этомъ-то и ужасъ, и слабость, и гроза, что подошло такое распаденіе: религія наша—внѣжизненна, жизнь наша—внѣрелигіозна.

Скажутъ, а гдѣ же народъ? Развѣ онъ-то не религіозенъ? Развѣ въ немъ нѣтъ живой вѣры? Но, можетъ быть, это потому, что народъ еще не дошелъ до неизбѣжной точки въ пути,—потому, что онъ еще вовсе не сознаетъ, въ кого и какъ вѣритъ. Вѣра народная крѣпка, но слѣпа. Слѣпой можетъ идти, кое-какъ двигаться,—но развѣ это истинное движеніе? Слѣпой опирается на всякую руку, не видя поводыря. А развѣ всякій поводырь надеженъ? Нѣтъ, лучше народу прозрѣть и стать передъ этимъ страшнымъ раздвоеніемъ путей—жизни и религіи, нежели слѣпо ползти около овраговъ. Лучше народу, подобно людямъ новымъ, ошибочно уклониться въ одну сторону, въ сторону безбожія (какъ ни страшно это произнести), нежели охранять свою, не сознанную имъ, вѣру. Потому что я чувствую, что это было бы лишь на время, потому что чувствую и знаю, какой миражъ эти «два пути». Дѣйствіе и созерцаніе, жизнь и вѣра—да неужели они не *одно*, какъ Отецъ и Сынъ—одно? А гдѣ Отецъ и Сынъ—тамъ и Духъ животворящій, ибо всѣ Три—Одно.

Двухъ путей нѣтъ въ дѣйствительности, но они есть въ нашемъ теперешнемъ сознаніи, а потому люди культуры и дѣйствія сознательно безрелигіозны, а люди вѣрующіе—сознательно бездѣйственны. Вины, можетъ быть, нѣтъ ни на тѣхъ, ни на другихъ, или вина на всѣхъ, ибо тѣ и другія части раскалываютъ Единое, берутъ

части силы, которая въ части своей, какъ сила, исчезаетъ. И слабы созерцающіе, только созерцающіе, какъ слабы дѣйствующіе, только дѣйствующіе. Духа животворящаго нѣтъ ни на тѣхъ, ни на другихъ. Царство раскололось пополамъ... И язычники подымаютъ головы. . . . . , . . . . . .

Святая Софія, ясная и грустная, полная янтарнымъ свѣтомъ послѣдней Тайны, поддержала мою падающую, испуганную душу. Я смотрѣлъ на сводъ, подобный небесному своду, и думалъ: вѣдь, вотъ, есть же Она, человѣческими руками созданная, Она—человѣческое приближеніе къ Тріединому Богу на землѣ. Это было—и будетъ больше этого. Какъ не придутъ къ Отцу-міру истинно вѣрующіе въ Сына? Какъ не придутъ къ Сыну любящіе міръ, который и Отецъ такъ возлюбилъ, что Сына отдалъ за него? А они душу свою кладутъ за него и за друзей своихъ. У нихъ есть уже Сынъ, если есть Любовь. Они только Имени не знаютъ.

И мнѣ хотѣлось молиться за всѣхъ, молиться въ этомъ, до срока языческомъ, но единственномъ храмѣ будущаго о дарованіи моему народу истинной, побѣждающей силы: сознательной вѣры въ Бога Тріединаго.

# О НОВОМЪ РЕЛИГІОЗНОМЪ ДѢЙСТВІИ.

(Открытое письмо Н. А. Бердяеву).

Глубокоуважаемый

Николай Александровичъ!

Для меня нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Ваша статья «О новомъ религіозномъ сознаніи»—самое глубокое и проникновенное изъ всего, что было сказано, какъ у насъ, въ Россіи, такъ и за границей, о моихъ религіозныхъ идеяхъ. Вы сказали о нихъ почти все, что въ настоящихъ условіяхъ литературныхъ и общественныхъ можно и должно сказать; далѣе начинается область, гдѣ уже нельзя только говорить, а надо говорить и дѣлать вмѣстѣ, гдѣ *доказывать* значитъ *показывать*.

«Полюби не меня, а мое»—эта незаглушимая потребность всякаго писателя, у котораго есть что-нибудь, чѣмъ онъ дорожитъ больше, нежели самимъ собою,—отнюдь не потребность внѣшняго литературнаго успѣха, а внутренней живой связи съ читателемъ—въ любви къ *Единому*. До сихъ поръ у меня этой связи почти не было. Въ Россіи меня не любили и бранили; за границей меня любили и хвалили; но и здѣсь и тамъ одинаково не понимали *моего*. Я испытывалъ минуты такого одиночества, что становилось жутко; иногда казалось, что или я нѣмъ, или всѣ глухи; иногда хотѣлось воскликнуть съ тѣмъ послѣднимъ отчаяніемъ, которымъ искушалъ меня мой вѣчный искуситель,

В. В. Розановъ, въ статьѣ своей «Среди иноязычныхъ», съ такимъ нѣжнымъ и предательскимъ лукавствомъ: никто ничего не понимаетъ, никто ничего никогда не пойметъ. Если я не впалъ въ отчаяніе, если сохранилъ надежду, то только благодаря тому, что, будучи одинъ въ литературѣ, въ жизни я не былъ одинъ: сколько бы насъ ни было сейчасъ, будетъ все больше и больше; дѣло не въ численномъ количествѣ; Вы, впрочемъ, сами знаете, какая таинственная неодолимая сила и власть въ этомъ троичномъ символѣ: 1, 2, 3.

И надежда не постыдила меня. Вотъ уже въ литературѣ я не одинъ. Вы со мною? Или, можетъ быть, я съ Вами? Не все-ли равно? Главное, мы вмѣстѣ. Вы полюбили не меня, а мое. Это великая радость. Ибо для меня литература — вторая жизнь, не менѣе глубокая, чѣмъ первая.

«Мережковскій приближается къ разгадкѣ какого-то секрета, ходитъ около него, но знаетъ ли онъ уже его, или знаетъ только о немъ? Наши съ нимъ желанія тождественны, мы хотимъ разгадать ту же тайну и потому путь у насъ одинъ». Я не хочу сомнѣваться, что эти слова имѣютъ для Васъ такое же значеніе, какъ для меня, какъ для *насъ*. И когда Вы смѣшиваете маленькое слово «секретъ» (никакихъ «секретовъ» у меня нѣтъ, да они и не нужны мнѣ) съ великимъ словомъ «тайна», Вы, можетъ быть, это дѣлаете нарочно для того, чтобы прикрыть этими двумя словами третье, такое великое и святое, что Вы его не хотите произносить, и я произнести не смѣю; но Вы его знаете и знаютъ всѣ, кому должно знать. «Путь у насъ одинъ» — значитъ ли это, что мы идемъ съ Вами именно къ *этому* слову, которое не можетъ оставаться только словомъ, но должно кончиться *дѣйствіемъ?* Значитъ ли это, что единство нашего пути болѣе, чѣмъ умственное, болѣе, чѣмъ нравственное, болѣе, чѣмъ жизненное, что оно *религіозное?* Такъ ли я Васъ понялъ? Если такъ, то когда Вы писали слова о единствѣ нашихъ путей, Вы подписывали святой и страшный договоръ, святой и страшный для насъ обоихъ, для насъ всѣхъ, для Единаго во всѣхъ насъ. Вы это знаете? Вы не отступите? Во всякомъ случаѣ, мы не отступимъ.

Если, впрочемъ, Вы примете этотъ договоръ такъ же, какъ мы его примемъ,—а иначе принять мы не можемъ,—то и для Васъ уже нѣтъ отступленія.

Но прежде чѣмъ принять договоръ, я долженъ отвѣтить на вопросы, которые Вы мнѣ предлагаете, и, въ свою очередь, предложить Вамъ вопросъ: только отвѣтъ на этотъ вопросъ рѣшитъ окончательно, одинъ ли у насъ путь.

Вы совершенно справедливо замѣтили мой недостатокъ—«отсутствіе философской критики»—отчего у меня происходитъ иногда большая неясность не столько религіозныхъ понятій, сколько ихъ выраженій. Въ этой слабости моей Вы оказываете мнѣ великую помощь: то, къ къ чему я подхожу лишь болѣе или менѣе темнымъ, религіознымъ чутьемъ, Вы освѣщаете свѣтомъ философскаго сознанія. Вы показали, что поставленная мною съ недостаточною твердостью метафизическая проблема о «духѣ» и «плоти» разрѣшается не въ метафизическомъ, а въ мистическомъ порядкѣ, въ откровеніи Тріединства Божественныхъ Ипостасей, въ соединеніи двухъ Ликовъ, Отчаго и Сыновняго, въ Третьемъ Ликѣ Духа; Вы показали, что моя борьба съ монашескимъ аскетизмомъ и спиритуализмомъ историческаго христіанства слишкомъ внѣшняя, поверхностная, слишкомъ «позитивная»; что эта борьба должна происходить на иной, гораздо большей глубинѣ; предстоитъ побѣдить не столько метафизическій «спиритуализмъ», сколько мистическій «дуализмъ», заложенный въ основу историческаго христіанства. Религіозная проблема духа и плоти, полярности безднъ, двойственности рождается не изъ онтологическаго дуализма человѣческой природы, а изъ величайшей для насъ тайны раздѣленія Бога на два Лика и отношенія этого раздвоенія къ эманирующему изъ Бога, множественному міру; и религіозно разрѣшается эта проблема, двойственность замиряется въ третьемъ Ликѣ Бога.

Въ этихъ словахъ, которыя, надѣюсь, будутъ часто повторяться, какъ руководящія, Вы дали метафизическую формулу такой прозрачности, какая только возможна въ настоящее время, и я принимаю эту формулу цѣликомъ. Надо преодолѣть въ христіанствѣ историческомъ не мета-

физикой метафизику, не мыслью мысль, а опытомъ опытъ, откровеніемъ откровеніе; надо не говорить о томъ, что Два суть Едино, а *явить* Едино въ Двухъ, *сдѣлать*, чтобы Два были Едино. А пока это не явлено, не сдѣлано, не слѣдуетъ отрекаться отъ метафизики для мистики. Должно пройти всѣ пути человѣческой мысли до конца — и только съ ихъ *послѣдней* вершины можно «летѣть», а преждевременный мистическій полетъ въ «новое небо» можетъ оказаться только метафизическимъ проваломъ въ пропасти «старой земли».

Тамъ, гдѣ я карабкался по дикой кручѣ, блуждая, срываясь и падая, Вы намѣчаете планъ свѣтлой и широкой лѣстницы, по ступенямъ которой могутъ идти всѣ, — какъ бы Пропилеи человѣческой мудрости, философіи—во храмъ, Премудрости Божіей, Св. Софіи. Этотъ планъ должны исполнить будущія поколѣнія работниковъ. И когда онъ будетъ исполненъ, то, можетъ быть, окажется, что мудрость человѣческая и Премудрость Божія, Философія и Св. Софія ведутъ къ одному—къ созерцанію Божественнаго Тріединства. Когда это солнце взойдетъ, то не нуженъ будетъ свѣтъ земныхъ свѣтильниковъ; но пока оно не взошло, пока мы идемъ какъ бы въ подземной ночи, — мнѣ, шедшему донынѣ почти ощупью, — какъ не радоваться Вамъ, готовому пойти со мною рядомъ и освѣтить мой темный, иногда столь страшный путь свѣтомъ философскаго сознанія, спасая меня отъ ложныхъ, можетъ быть, непоправимыхъ шаговъ? Въ этомъ смыслѣ, Вы мнѣ нужнѣе, чѣмъ кто-либо.

Возьму только одинъ примѣръ — мое отношеніе къ В. В. Розанову. Русскіе богословы очень охотно связываютъ насъ въ неразрывную парочку: «наши неохристіане, г.г. Розановъ и Мережковскій». Въ темнотѣ только увидѣли, или, вѣрнѣе, услышали, что мы близки другъ къ другу. Но никто не подозрѣвалъ, что это—близость сходящихся противоположныхъ крайностей, близость двухъ противниковъ, которые готовятся на смертный бой. Вы первый освѣтили свѣтомъ философской критики наше непримиримое положеніе относительно другъ друга; вы первый въ литературѣ отмѣтили: «несмотря на свою кажущуюся близость съ Розановымъ, Мережковскій въ сущности стоитъ

на діаметрально-противоположномъ концѣ: Розановъ открываетъ святость пола («плоти») какъ бы до начала міра, хочетъ вернуть насъ къ райскому состоянію до грѣхопаденія; Мережковскій открываетъ то же самое послѣ конца міра, зоветъ насъ къ святому пиршеству плоти въ мірѣ преображенномъ. Мережковскій правъ, потому что смотритъ впередъ, а не назадъ».

Я считаю Розанова геніальнымъ писателемъ; за то, что онъ всѣмъ намъ далъ, нельзя заплатить никакой благодарностью; критика историческаго христіанства у него глубже, чѣмъ критика самого «антихриста» Ничше. Но несмотря на всю мою благодарность и личное неизмѣнно-дружеское отношеніе къ Розанову,—въ области религіозныхъ идей, если бы только онъ могъ или захотѣлъ понять то, что я говорю, — онъ оказался бы моимъ злѣйшимъ врагомъ. По всей вѣроятности, тотъ поединокъ, для котораго мы какъ будто сходимся, никогда не состоится, не потому, что Розановъ не захочетъ принять мой вызовъ, а потому, что онъ его просто не услышитъ. Мы сошлись на мгновеніе, совпали въ одной точкѣ, какъ двѣ пересѣкающіяся линіи и навсегда расходимся. Чтобы вернуться къ Розанову, я долженъ вернуться назадъ, а я не хочу назадъ. И ежели начнется послѣдняя борьба уже не между мною и Розановымъ, а *всѣми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и тѣми, кто считаетъ себя представителями помѣстной греко-россійской церкви, то Розановъ, несмотря на все свое отрицательное отношеніе къ христіанству вообще, станетъ все-таки на сторону историческаго христіанства противъ насъ. Во всякомъ случаѣ, Вы оказали намъ большую услугу, разорвавъ этотъ ложный, не нами заключенный союзъ: мы хотимъ быть лучше явными врагами, тайными друзьями Розанова, чѣмъ наоборотъ.

Столь мѣтко указанная Вами онтологическая неясность моего отношенія къ проблемѣ о «духѣ» и «плоти» отразилась неизбѣжною, соотвѣтственною неясностью и на моемъ отношеніи къ проблемѣ о церкви и государствѣ. Тутъ возникаетъ первый изъ тѣхъ трехъ вопросовъ, на которые я хочу отвѣтить.

Вы спрашиваете: признаю ли я и теперь, какъ тогда,

когда писалъ «Л. Толстого и Достоевскаго», что въ государственной власти заключено положительное религіозное начало? Отвѣчаю по необходимости кратко, но я хотѣлъ бы, чтобъ этотъ краткій отвѣтъ не только для васъ, но и для всѣхъ, кто интересуется моими идеями, имѣлъ такой же вѣсъ, какъ для меня:

Нѣтъ, я этого не признаю; я считаю мой тогдашній взглядъ на государство не только политическимъ, историческимъ, философскимъ, но и глубокимъ религіознымъ заблужденіемъ. Для насъ, вступающихъ въ Третій Завѣтъ, въ Третье Царство Духа, нѣтъ и не можетъ быть никакого положительнаго религіознаго начала въ государственной власти. Между государствомъ и христіанствомъ для насъ не можетъ быть никакого соединенія, никакого примиренія: «христіанское государство» — чудовищный абсурдъ. Христіанство есть религія Богочеловѣчества; въ основѣ всякой государственности заложена болѣе или менѣе сознательная религія Человѣкобожества. Церковь— не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая въ государство, — а новая, вѣчная, истинная вселенская Церковь такъ же противоположна государству, какъ абсолютная истина противоположна абсолютной лжи, царство Божіе—царству дьявола, теократія—демонократіи. «Всякая власть отъ Бога», это значитъ, что человѣческая, только человѣческая власть—не власть, а насилье, не отъ Бога, а отъ дьявола. Отношеніе Церкви Грядущей Теократіи къ земной человѣческой власти можетъ быть выражено словомъ «безвластіе», «анархія»— весьма несовершенно, не потому что слово это чрезмѣрно, а потому что оно недостаточно выражаетъ силу отрицанія власти, заключенную въ идеи теократической общины: голое отрицаніе меньше, чѣмъ утвержденіе противоположнаго; теократія не только отрицаетъ всякую власть человѣческую, но и утверждаетъ «власть Божію», которая лишь извнѣ кажется «анархіей», а внутри есть безпредѣльная свобода въ любви, — взаимовластіе: въ царствѣ Божіемъ — всѣ цари, всѣ господа, а единый Царь царствующихъ и Господь господствующихъ—самъ Христосъ. Теократическое внѣвластіе страшнѣе, убійственнѣе для государства, чѣмъ всякая политическая «анархія».

Вы говорите: «ничѣмъ такъ не повредилъ себѣ Мережковскій и великому дѣлу религіознаго возрожденія Россіи, какъ фальшивыми нотами въ вопросѣ о государственности и общественности. — Какъ хорошо было бы, если бы онъ окончательно высказался».

Я сознаю это такъ же, какъ Вы. Ничего бы я такъ не хотѣлъ, ничего бы мы всѣ такъ не хотѣли, какъ «высказаться окончательно». Но есть ли возможность сдѣлать это сейчасъ, въ тѣ острыя мгновенія, которыя мы переживаемъ? Теперь всѣ слова еще заглушаются громомъ событій. Но эти событія, вѣрю, ускорятъ и облегчатъ религіозную работу, которой посвящена моя—*наша* жизнь. Пока же скажу лишь нѣсколько словъ.

Вы удивляетесь, что «Мережковскій не созналъ сразу того, что теперь повидимому начинаетъ сознавать,—что государство, царство есть одно изъ искушеній дьявольскихъ». А я удивляюсь, что Вы этому удивляетесь. Вы же сами указываете, что не только я, но и такіе люди, какъ Достоевскій и Вл. Соловьевъ, не сознали этого «сразу» и даже совсѣмъ не сознали. Думаю, что тутъ вообще страшнѣе соблазнъ, чѣмъ кажется. Недаромъ же самого Сына Человѣческаго дьяволъ искушалъ царствомъ земнымъ — и не Сынъ Человѣческій, а Сынъ Божій побѣдилъ искушеніе. Такъ же, какъ нѣкогда Человѣкъ, искушается нынѣ все человѣчество. И это искушеніе побѣдитъ не человѣчество, а только Богочеловѣчество.

Тутъ хитрость дьявола въ томъ, что онъ никогда не показываетъ истиннаго лица своего, лица Звѣря, а прячетъ его за тремя личинами, тремя подобіями Божескими. Первое подобіе—разума: насиліе власти оправдывается разумною необходимостью; насиліе во имя порядка и разума признается меньшимъ зломъ, то-есть благомъ, по сравненію съ насиліемъ во имя хаоса и безумія, которымъ грозитъ, будто бы, всякая анархія. Второе подобіе — свободы: внутренняя личная свобода каждаго ограничивается и опредѣляется внѣшнею общею свободою всѣхъ; и въ томъ и въ другомъ случаѣ свобода, признаваемая только, какъ нѣчто отрицательное, какъ свобода *отъ* чего-нибудь, а не свобода *для* чего-нибудь, постепенно сводится къ ничтожеству. И, наконецъ,

третье, самое лукавое подобіе—любви: человѣкъ жаждетъ личной свободы; но человѣчество жаждетъ «всемірнаго объединенія»; и дьяволъ, обѣщая утолить эту жажду, учитъ людей жертвовать личной свободой всеобщему братству и равенству. Для того, чтобы обличить ложность этихъ подобій, мало *знать* истину, надо *быть* въ истинѣ.

Вы говорите: «теократія есть царство любви и свободы». Легко сказать, трудно сдѣлать; трудно, при теперешнихъ силахъ нашихъ, почти невозможно найти даже первую *реальную* точку для теократическаго *дѣйствія*. «Царство любви и свободы»? Но развѣ Вы не видите, какая страшная антиномія между тѣмъ, что люди называютъ «любовью» и тѣмъ, что они называютъ «свободой»? Быть свободнымъ—значитъ для нихъ—утверждать себя, хотя бы противъ другихъ; любить—утверждать другихъ, хотя бы противъ себя. Какъ же соединить отрицаніе себя съ утвержденіемъ себя? Люди не только этого не дѣлаютъ, но не и подозрѣваютъ, что это можно и нужно сдѣлать: когда они любятъ, или, вѣрнѣе, хотятъ любви, то естественно отказываются отъ свободы; когда свободны, или, вѣрнѣе, хотятъ быть свободными, то естественно отказываются отъ любви.

Кроваваго пота стоило Сильнѣйшему изъ людей слово, соединяющее послѣднюю любовь съ послѣдней свободой: «Не Моя, а Твоя да будетъ воля». Чего же оно будетъ стоить намъ?

«Заповѣдь *новую* даю вамъ, да любите другъ друга». Если это повтореніе того, что уже сказано въ Ветхомъ Завѣтѣ: «люби ближняго твоего, какъ самого себя»,—то это была бы заповѣдь не новая. Любовь, которую заповѣдалъ Христосъ, потому и есть «новая», что она не только любовь, но и свобода, не только путь *личнаго*, но и *общественнаго*, всечеловѣческаго, вселенскаго спасенія. Эта любовь—безконечная свобода и, вмѣстѣ съ тѣмъ, безконечная власть, о которой сказано: «Мнѣ принадлежитъ всякая власть на землѣ и на небѣ». Если живъ Христосъ,—а Онъ воистину живъ, потому что воистину воскресъ,—то живъ нашъ Царь и не можетъ быть иного Царя, иной власти ни на небѣ, ни на землѣ, кромѣ Христа. Власть

Христова--власть новой любви вселенской и есть единственное подлинное основаніе новаго, по отношенію ко всѣмъ прежнимъ земнымъ властямъ безвластнаго, анархическаго, общественнаго строительства, царства Божьяго на землѣ—теократіи. Историческое христіанство, принявъ новую заповѣдь, какъ старую, любовь, какъ дѣло личнаго, одинокаго, а не общественнаго, вселенскаго спасенія, не могло принять и новую власть Христа, какъ живую, не только небесную, но *и земную* реальность; вознесло эту власть въ область идеальныхъ и въ сущности праздныхъ отвлеченностей, а въ области земныхъ общественныхъ реальностей признало за власть, идущую отъ Бога, власть, идущую отъ дьявола—государственное насиліе, какъ будто усомнившись въ этомъ обѣтованіи нашего Единаго Царя и Первосвященника: «*Вотъ—Я съ вами до скончанія вѣка. Аминь*»—подмѣнило живого, вѣчно съ нами и въ насъ живущаго Христа двумя мертвыми призраками, оборотнями, «намѣстниками Христовыми»—на Западѣ—римскимъ первосвященникомъ, на Востокѣ—римскимъ кесаремъ. И получилась безобразно-нелѣпая, кощунственная химера — «Христіанское государство», «православное самодержавіе». Но химера стала страшною реальностью. А новая любовь, новая власть Христова все еще—неоткрывшаяся тайна, несовершившееся чудо. Мы предчувствуемъ эту любовь, какъ, можетъ быть, никто никогда не предчувствовалъ. Но этого мало. Для того, чтобы не впасть въ ошибку историческаго христіанства, мы должны отвѣтить на реальность государства не идеальною отвлеченностью, а еще бо́льшею реальностью новой любви, новой власти. А кому изъ насъ открылась тайна этой власти, въ комъ совершилось чудо этой любви?

«Я научу васъ истинѣ, и истина сдѣлаетъ васъ свободными», обѣщаетъ Христосъ. Надо полюбить, чтобы быть свободнымъ. Не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы. Будьте свободны и познаете истину—это обманъ Человѣкобожества. Познайте истину—любовь и будете свободными—это истина Богочеловѣчества. То, что называютъ безвластіемъ, анархіей, колеблется между этимъ обманомъ и этою истиною.

Провозгласить анархію—это еще не значитъ провозгласить теократію. Уйти изъ государства—это еще не значитъ войти въ теократію. Анархія во имя свободы *безъ любви* есть путь не къ божескому порядку, а къ бѣсовскому хаосу.

Для того, чтобы развѣнчать человѣкобожество какого-нибудь президента Лубэ, Рузевельта или Наполеона Маленькаго, не нужно никакой анархіи, никакой божеской или бѣсовской свободы; для этого вполнѣ достаточно свободы человѣческой, поскольку она выразилась, хотя бы въ «деклараціи правъ человѣка». Но вотъ—Наполеонъ Великій, «новое воплощеніе бога солнца». «Ты прекраснѣе всѣхъ сыновъ человѣческихъ!» готовъ былъ сказать Наполеону Байронъ, какъ пророкъ сказалъ Мессіи. Разумѣется, Байронъ чувствовалъ религіозную святость свободы не менѣе, чѣмъ вожди Революціи. Но для Наполеона не пожалѣлъ и свободы, не пожалѣлъ Революціи, которая оказалась только бунтомъ черни, «издыхающимъ Пиѳономъ» предъ лучезарнымъ лицомъ новаго бога.

Лукъ звенитъ, стрѣла трепещетъ—
И клубясь, издохъ Пиѳонъ,
И твой ликъ побѣдой блещетъ,
Бельведерскій Аполлонъ.

«Аполлонъ Бельведерскій встрѣтилъ Христа», говоритъ Достоевскій объ идеѣ Человѣкобожества, заключенной во власти древне-римскихъ кесарей. Въ свободѣ, только свободѣ, *безъ любви*, Байронъ такъ и не нашелъ ничего, что́ бы могъ противопоставить соблазнительному величію кесаря. И свободнѣйшій изъ людей, творецъ «Каина», возставшій на Бога Небеснаго во имя свободы человѣческой, «падши ницъ, поклонился» богу земному. А вѣдь и Наполеонъ Великій покажется маленькимъ, въ сравненіи съ тѣмъ, кому поклонятся всѣ племена и народы земли, говоря: «кто подобенъ Звѣрю сему и кто можетъ сразиться съ нимъ? Онъ далъ намъ огонь съ неба».

Въ моемъ прежнемъ ложномъ отношеніи къ власти, къ идеѣ всемірной монархіи, Вы видите только «старое славянофильство», «старый романтизмъ». Это невѣрно.

Ложь, которая меня соблазняла, была гораздо глубже и опаснѣе. Это не «старый», а вѣчный романтизмъ, вѣчный демонизмъ воскресающаго язычества.

Трудно заглянуть въ лицо дьяволу и, сорвавъ съ него маску Прометея, Люцифера, Демона,—

Гордый демонъ такъ прекрасенъ,
Такъ лучезаренъ и могучъ,—

увидѣть обыкновеннаго и этою именно обыкновенностью страшнаго чорта. Трудно побѣдить простымъ бѣлымъ свѣтомъ, *реализмомъ* Божеской истины сложный и радужный романтизмъ демонической лжи. Во всякомъ случаѣ, этого нельзя сдѣлать «сразу». Чтобы до конца преодолѣть искушеніе, надо его пройти до конца.

Я теперь сознаю, какъ близокъ былъ къ Антихристу, какую страшную силу его притяженія испыталъ на себѣ, когда бредилъ о грядущемъ «папѣ-кесарѣ», «царѣ-священникѣ», какъ предтечѣ Христа Грядущаго. Но я благодарю Бога за то, что прошелъ этотъ соблазнъ до конца. Дорогою цѣною купилъ я нѣкоторое подлинное и несомнѣнное знаніе, котораго иначе не купишь. Я былъ достаточно вѣжливъ съ моимъ романтическимъ демономъ, чтобы имѣть, наконецъ, право быть не совсѣмъ вѣжливымъ съ моимъ реальнымъ чортомъ. Я достаточно чувствовалъ величіе Антихриста, чтобы имѣть право сказать о грядущемъ Самозванцѣ, который станетъ на мѣсто Христа, Единаго Царя царствующихъ и Господа господствующихъ: *это не Царь, а Хамъ*.

Съ представленіемъ объ Антихристѣ, какъ о Хамѣ Грядущемъ, связанъ второй вопросъ, который Вы мнѣ предлагаете.

«Мережковскій дѣлаетъ попытку спастись отъ соблазновъ демонизма, принизивъ Сатану, понявъ чорта, какъ полное ничтожество и лакейство. Къ серединѣ, къ плоскости и пошлости онъ сводитъ духъ зла, духъ небытія. Но гдѣ же тогда Антихристъ, чѣмъ страшенъ онъ и соблазнителенъ?» И Вы рѣшаете: «гордой идеи о человѣкобогѣ и всего, что за ней скрывается, къ чорту—Смердя-

кову, къ серединѣ и пошлости не сведешь... Нѣтъ ли тутъ еще какой-то тайны?»

Мой отвѣтъ простъ: Антихристъ соблазнителенъ не своею истиной, а своею ложью; вѣдь соблазнъ лжи въ томъ и заключается, что ложь кажется не ложью, а истиной. Разумѣется, если бы всѣ видѣли, что Антихристъ—Хамъ, онъ бы никого не соблазнилъ; но въ томъ-то и дѣло, что это увидятъ не всѣ и даже почти никто не увидитъ. Будучи истиннымъ Хамомъ, «лакеемъ Смердяковымъ» sub specie aeterni, онъ будетъ казаться величайшимъ изъ царей земныхъ, прекраснѣйшимъ изъ сыновъ человѣческихъ. По древнему преданію церкви, «Антихристъ во всемъ Христу уподобится». Этимъ-то ложнымъ подобіемъ онъ и соблазнитъ всѣхъ, кромѣ избранныхъ. Почему это кажется Вамъ невѣроятнымъ? Развѣ на нашихъ глазахъ во всемірной исторіи не происходитъ то же самое: истинные хамы кажутся великими царями, а великіе цари оказываются истинными хамами. Такъ было, есть и будетъ—будетъ въ большой степени, чѣмъ было когда-либо. Современное государство есть мѣщанство; окончательно побѣдившее, воцарившееся мѣщанство есть хамство. Ежели Богъ—абсолютная свобода, то дьяволъ—абсолютное рабство. Рабъ, который сталъ на мѣсто Божіе, на мѣсто Царя царствующихъ, и есть послѣдній величайшій Хамъ.

Вы полагаете, что «гордой идеи Человѣкобожества къ пошлости и плоскости не сведешь». Но если это такъ, то на какомъ основаніи Вы сводите къ пошлости и плоскости идею всякаго государства, даже народовластія, чей послѣдній метафизическій предѣлъ ничто иное, какъ та же «гордая идея Человѣкобожества»? Пока есть малѣйшее сомнѣніе въ томъ, нѣтъ ли какой-нибудь истины въ этой послѣдней идеѣ, до тѣхъ поръ остается сомнѣніе, нѣтъ ли какой-нибудь истины и въ государственной власти. Ежели самъ Антихристъ не абсолютная ложь, то и царство Антихриста, всякое земное царство, всякое государство—не абсолютная ложь. Не покончивъ съ вопросомъ о Человѣкобожествѣ, какъ Вы могли покончить съ вопросомъ о государствѣ?

Одно изъ двухъ—или Вы должны согласиться со мною,

что тайна Антихриста есть тайна лжи и что за этою ложью не скрывается ни тѣни истины; или Вы должны признать, что Ваше отрицаніе государства, Ваше безвластіе—не религіозное. Въ такомъ случаѣ можно бы сдѣлать и Вамъ тотъ же упрекъ, который Вы дѣлаете позитивистамъ: «позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они ни представлялись, никогда не освободятся отъ соблазна государственности».

Вамъ кажется, что для меня не рѣшена проблема о дьяволѣ. Вы ошибаетесь: для меня эта проблема рѣшена окончательно. Я не сомнѣваюсь въ томъ, что «духъ небытія» есть духъ вѣчной середины, пошлости, плоскости: вѣдь пошлость и есть ничто иное, какъ обсолютное небытіе, которое хочетъ казаться абсолютнымъ, единственнымъ бытіемъ. Вы недоумѣваете, гдѣ же въ такомъ случаѣ противоположная Богу, «нижняя бездна», то, о чемъ идетъ рѣчь въ Апокалипсисѣ, какъ о «такъ называемыхъ глубинахъ сатанинскихъ»? Ежели дьяволъ есть плоскость, то какъ онъ можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ глубиною? *Быть* глубиною плоскость, разумѣется, не можетъ, но когда она отражающая, зеркальная, то она можетъ *казаться* глубиною. Я и утверждаю, что дьяволъ,—насколько намъ дано судить о немъ въ явленіяхъ, а бо́льшаго намъ не дано или пока не дано,—и есть такая зеркальная, ложная, плоская глубина, плоская бездна. Такъ называемое «величіе» дьявола, демона, Люцифера и есть отраженное величіе Божіе, ложное подобіе Лика Божьяго. Въ этомъ ложномъ подобіи заключается безконечный соблазнъ. Совершенная зеркальная поверхность становится невидимой, и получается полный *обманъ зрѣнія*, такъ что мы почти не можемъ отличить отраженіе отъ дѣйствительнаго предмета. И чѣмъ совершеннѣе наше метафизическое созерцаніе Бога, тѣмъ зеркало дьявола становится совершеннѣе. Нижняя бездна, нижнее, обратное, опрокинутое небо манитъ къ себѣ соблазномъ полета внизъ, полета вольнаго, безъ того усилія, которое нужно для полета вверхъ. И пока мы только смотримъ, только метафизически созерцаемъ, мы не можемъ убѣдиться, что кажущаяся бездна—на самомъ дѣлѣ, не бездна, а плоскость. И только тогда, когда соблазняемся уже оконча-

тельно, срываемся, падаемъ, желая летѣть,—мы, разбившись о зеркало, осязаемъ *слишкомъ поздно* плоскость «глубинъ сатанинскихъ» и убѣждаемся, что летѣть было некуда.

«Но нѣтъ ли тутъ еще какой-то тайны?» Во всякомъ случаѣ, тайна эта не въ явленіи, а въ послѣдней сущности, въ происхожденіи зла. Это вопросъ о томъ, что такое зло не для насъ, людей, а для Бога; откуда зло, зачѣмъ зло въ окончательномъ порядкѣ міра, который долженъ осуществить Премудрость Божію окончательно, такъ что «Богъ будетъ *все во всемъ*»? Ежели Богъ будетъ все во всемъ, то гдѣ же будетъ зло? «Я видѣлъ Сатану, спадшаго съ неба какъ молнію», свидѣтельствуетъ Сынъ Божій. Какъ могъ пасть свѣтлѣйшій изъ херувимовъ, ближайшій изъ всѣхъ сыновъ Божіихъ къ Сыну Единородному? Зачѣмъ нужно было это паденіе? Возстанетъ ли Павшій? Будетъ ли прощенъ Сатана? Въ этомъ вѣчномъ вопросѣ Оригена скрыта дѣйствительно тайна неисповѣдимая, передъ которой доселѣ въ смиреніи останавливается испытующій разумъ. «Вся тварь донынѣ совокупно стенаетъ объ избавленіи». Ежели «вся тварь», то и дьяволъ, который тоже тварь. Будетъ ли услышано это стенаніе? Дьяволъ ненавидитъ Бога. Но Богъ, совершенная любовь, можетъ ли ненавидѣть дьявола?

Съ вопросомъ о вѣчности зла связанъ вопросъ о вѣчности осужденія, вѣчности мукъ. «Идите отъ меня, проклятые, въ муку вѣчную». Зачѣмъ обманывать себя? Мы уже не можемъ принять этого слова такъ, какъ оно принималось нѣкогда. Тутъ что-то раскрывается для насъ, доселѣ сокровенное. Что значитъ «мука вѣчная»? Въ понятіи метафизическомъ вѣчность едина. Но, можетъ быть, въ мистической вѣчности отражается Тріединство Ипостасей Божескихъ? Можетъ быть, въ единой вѣчности есть три Ипостаси, три Эона—вѣчность Отца, вѣчность Сына, вѣчность Духа? И осужденіе вѣчное, въ Эонѣ Второй Ипостаси, не вѣчно въ вѣчности Ипостаси Третьей—въ Эонѣ Духа? «Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизрѣченными». Не есть ли это ходатайство Духа о послѣдней благости Отца и Сына, кото-

рая покроетъ послѣднее осужденіе вѣчною любовью утолить муку вѣчную?

Можетъ быть, всѣ эти вопросы, неразрѣшимые въ кругѣ откровеній, данныхъ во Второй Ипостаси, въ Сынѣ, будутъ разрѣшены въ кругѣ новыхъ откровеній Третьей Ипостаси, Духа. О концѣ міра не знаетъ Сынъ, знаетъ только Отецъ; можетъ быть, и о концѣ зла не знаетъ ни Отецъ, ни Сынъ, а знаетъ только Духъ? Можетъ быть, потому и названъ Духъ Утѣшителемъ? Когда Отецъ отступитъ и Сынъ покинетъ, Духъ не отступитъ, не покинетъ и неутѣшныхъ утѣшитъ?

Но тутъ кончается наша вѣра, и начинается наша надежда, такая новая, такая робкая, что мы почти не смѣемъ говорить о ней словами, а только молимся вмѣстѣ съ Духомъ «воздыханіями неизрѣченными». Тутъ наша послѣдняя сыновне-покорная любовь къ Отцу: «Авва Отче, не моя, а Твоя да будетъ воля». Во всякомъ случаѣ, эта, повторяю, неисповѣдимая тайна—не темная, а свѣтлая, не демоническая, а божественная. Дьяволъ не можетъ омрачить Бога, но Богъ можетъ просвѣтить Своимъ свѣтомъ и Дьявола—ту послѣднюю тьму, о которой сказано: «Свѣтъ свѣтитъ во тьмѣ, и тьма не объяла его».

Во всемъ, что Вы говорите о моемъ представленіи дьявола, мнѣ чувствуется какое-то глубокое, не столько метафизическое, сколько мистическое недоразумѣніе. Какъ будто, возражая мнѣ, Вы все-таки со мною соглашаетесь и, какъ будто соглашаясь, Вы все-таки возражаете. Въ концѣ концовъ, я такъ и не могу понять, совершенно ли мы согласны, или совершенно расходимся. Вы соглашаетесь: «О, конечно, середина, плоскость, мѣщанская пошлость, позитивистическое небытіе—есть Чортъ... Есть плоское человѣкобожество, когда человѣкъ съ лакейскимъ (я говорю: хамскимъ) самодовольствомъ ставитъ себя на мѣсто Бога. Тутъ нѣтъ полярной бездны, а середина». Это положеніе я принимаю цѣликомъ. А на вопросъ, который Вы мнѣ предлагаете: гдѣ же въ такомъ случаѣ не отраженная, не ложная, а истинная «полярная бездна»?—Вы сами отвѣчаете точно такъ же, какъ я: «на великихъ богоборцахъ (разумѣется, такихъ святыхъ богоборцахъ, какъ Іаковъ, боровшійся съ Богомъ, Іовъ, роптавшій на Бога)

почилъ Духъ Святой, а не дьявольскій... Богъ любитъ такихъ богоборцевъ; тутъ есть бездна, но *одного изъ Лицъ Самого Бога*». И далѣе Вы излагаете ученіе о Троицѣ такъ же, какъ я его излагаю: «Двойственность, двѣ полярно-противоположныя бездны, о которыхъ говоритъ Мережковскій,—это не Богъ и дьяволъ, не доброе и злое начало, а два равно-святыхъ, равно-божественныхъ начала, примиряемыхъ въ Троичности. *Внѣ Троичности, вмѣщающей безмѣрную полноту, остается духъ небытія, середины и пошлости*». Это вѣдь и значитъ, на долю дьявола ничего не остается, кромѣ пошлости и плоскости; дьяволъ сводится къ плоскости *безъ остатка*; чортъ есть чортъ и самъ Сатана, великій въ своемъ ничтожествѣ, своемъ небытіи—тотъ же чортъ, духъ вѣчной плоскости. *Иного чорта нѣтъ*, и нѣтъ иного противоположнаго Бога. Дьяволъ—не противоположный Богъ, не противоположная абсолютная истина, а абсолютная ложь, противоположная абсолютной истинѣ, Гогу. Человѣкобогъ не противоположный, а ложный Богочеловѣкъ; Антихристъ—не противоположный, а ложный Христосъ. Ежели дьяволъ сводится къ плоскости безъ остатка, то такъ же точно сводится къ плоскости безъ остатка и воплощеніе дьявола—Человѣкобогъ, Антихристъ. Какъ же Вы утверждаете: «гордой идеи о человѣкобогѣ не сведешь къ плоскости». Ежели не сведешь, то ученіе о Троицѣ не истинно, а вѣдь Вы его только что приняли, какъ истинное. Тутъ какое-то непостижимое для меня противорѣчіе.

Вы совершенно справедливо замѣчаете, что Троичность—единственный и окончательный мистическій исходъ изъ двойственности, изъ метафизическаго дуализма, то-есть ученія о двухъ равныхъ и противоположныхъ началахъ, добромъ и зломъ, свѣтломъ и темномъ. Объ эту подводную скалу дуализма разбиваются всѣ религіи, кромѣ религіи Троицы. Ученіе о Троицѣ есть необходимое мистическое раскрытіе метафизическаго монизма, необходимое мистическое преодолѣніе метафизическаго дуализма. Три—Едино есть окончательная побѣда надъ соблазномъ Двухъ въ Единомъ, окончательная побѣда религіознаго монизма надъ религіознымъ дуализмомъ. Но, принявъ ученіе о Троицѣ и все-таки утверждая, что дьявола

не сведешь къ плоскости, Вы это принятое Вами ученіе опровергаете и возвращаетесь отъ побѣждающаго Единства къ непобѣжденной двойственности, отъ монизма къ дуализму.

«Вопросъ о значеніи зла,—говорите Вы,—можетъ получить *два* рѣшенія. Или дьяволъ есть жалкая тварь, поднявшая раздоръ между Богомъ и міромъ, во имя небытія, такъ какъ никакого бытія онъ утвердить не можетъ, тогда въ немъ нѣтъ никакой бездны, а лишь середина, и въ демонизмѣ нѣтъ ничего соблазнительнаго. Или дьяволъ — самобытное, предмірное, несотворенное начало, и тогда мы приходимъ къ дуалистическому ученію о двухъ вѣчныхъ царствахъ, предстоящихъ нашему выбору». И Вы заключаете: «Мережковскій еще не рѣшилъ этой проблемы». Тутъ поистинѣ, кажется, самъ чортъ насъ путаетъ! Помилуйте, какъ же бы я могъ, не рѣшивъ этой проблемы о монизмѣ и дуализмѣ, принять ученіе о Троицѣ, которое, по Вашему и моему признанію, есть окончательный мистическій исходъ изъ дуализма въ монизмъ, окончательная побѣда монизма надъ дуализмомъ? Какъ же бы я могъ принять Тріединство Божіе, не принявъ Единства и не отрекшись окончательно отъ всякой двойственности, внѣ Ипостасей Божескихъ? Нѣтъ, не только теперь, но уже и тогда, когда я писалъ «Л. Толстого и Достоевскаго», проблема эта была для меня рѣшена. А то, что Вы считаете ее не рѣшенной для меня, я могу объяснить лишь тогдашнею неясностью моего философскаго изложенія. Но теперь вопросъ не во мнѣ, а въ Васъ. Какъ же Вы, принявъ и выразивъ съ такою, казалось бы, совершенно прозрачною ясностью единое ученіе о *Единомъ* Троичномъ Богѣ, — тѣмъ не менѣе утверждаете, что возможны *два* рѣшенія проблемы о дьяволѣ и продолжаете колебаться между этими двумя рѣшеніями, между монизмомъ и дуализмомъ? Я отказываюсь думать, что это только ошибка Вашего ума. Тутъ не въ отвлеченныхъ умственныхъ выводахъ, а въ реальныхъ мистическихъ переживаніяхъ Вашихъ—какая-то для меня, повторяю, непостижимая тайна.

О моей собственной тайнѣ, или, какъ Вы выражаетесь, о моемъ «секретѣ», вы предлагаете мнѣ послѣдній и са-

мый важный вопросъ, который возвращаетъ меня къ началу моего письма — къ вопросу о единствѣ нашихъ религіозныхъ путей. «Есть какая-то тайна, которую Мережковскій не въ состояніи выразить, хотя мучительно пытается это сдѣлать. Не упирается-ли онъ въ непзрѣченное, постижимое *лишь въ дѣйствіи?*»

Прежде чѣмъ отвѣтить на Вашъ вопросъ о моей *послѣдней* тайнѣ, которая еще только ведетъ меня къ новому религіозному дѣйствію, я долженъ отвѣтить на вопросъ о моей *первой* тайнѣ, которая уже привела меня къ новому религіозному сознанію. Тайна эта почти двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ сдѣлалась откровеніемъ; но откровеніе это нынѣ для насъ опять сдѣлалось тайной; это откровеніе и тайна о томъ, что человѣкъ Іисусъ, распятый при Пилатѣ Понтійскомъ, былъ не только Человѣкъ, но и Богъ, истинный Богочеловѣкъ, Единородный Сынъ Божій, что «вся полнота Божества обитала въ Немъ тѣлесно», и что «нѣтъ иного имени подъ небомъ, коимъ надлежало бы намъ спастись».

Это *для насъ всѣхъ* твердо, это незыблемо; это единственное, что мы пріобрѣли окончательно и чего никогда не можемъ лишиться; это еще не все, но начало всего.

Мы могли бы спросить Васъ: есть-ли у Васъ это начало всего? Мы не признаемъ за собою права требовать отъ Васъ исповѣданія и за Вами признаемъ право не отвѣчать, по крайней мѣрѣ, сейчасъ. Но рано или поздно Вамъ все-таки придется отвѣтить на этотъ вопросъ, который не мы, а Вы сами себѣ предложили Вашею статьею о новомъ религіозномъ сознаніи. И только Вашъ отвѣтъ на этотъ вопросъ рѣшитъ и вопросъ о томъ, одинъ-ли у насъ путь. Мы уже предчувствуемъ, угадываемъ Вашъ отвѣтъ, но сохрани насъ Боже торопить Васъ и этою торопливостью нарушать свободу Вашей вѣры и Вашего сомнѣнія. Мы вѣдь знаемъ по собственному опыту, что современному человѣку, который прошелъ «горнило сомнѣній» и для котораго уже нѣтъ вѣры по преданію историческаго христіанства, что такому человѣку, чтобы повѣрить во Христа, недостаточно правильно мыслить, знать о Христѣ, — ему нужно узнать самого Христа, какъ бы снова встрѣтить Его на пути своемъ и снова

узнать въ Сынѣ Человѣческомъ Сына Божьяго. Это мгновенная точка, но въ этой точкѣ—Божья тайна, чудо Божіе. Это зависитъ не отъ человѣческаго разума и не отъ воли человѣческой. Намъ, точно такъ же, какъ первымъ исповѣдникамъ, «не плоть и кровь, а самъ Отецъ Небесный» можетъ открыть тайну о Сынѣ. Никто, кромѣ Отца, не можетъ привести къ Сыну. Мы уже любимъ Васъ въ немъ, а потому надѣемся и вѣримъ, что эта великая тайна уже въ Васъ совершается.

Но повторяю и настаиваю, не столько, впрочемъ, для Васъ, сколько для другихъ, которые могли бы соблазниться преждевременностью нашего соглашенія: только съ этой, именно этой точки, съ исповѣданіями Христа, какъ Богочеловѣка—и никакъ не ранѣе—можетъ начаться подлинное религіозное единство нашихъ путей. Если бы мы сошлись въ ней, то всѣ наши остальныя совпаденія оказались бы реальными; въ противномъ случаѣ — они только обманъ зрѣнія, только метафизическое марево, обратное, опрокинутое, какъ въ зеркалѣ, ложное подобіе. Тутъ, въ самомъ дѣлѣ, одна почти неуловимая черта, одинъ волосокъ отдѣляетъ истинныя глубины Божьи отъ ихъ отраженія въ «зеркальной плоскости», отъ ложныхъ «глубинъ сатанинскихъ». Мы должны помнить это во избѣжаніе самой опасной и пагубной лжи.

Для примѣра возьму ученіе о Троицѣ. *Метафизическимъ* понятіемъ о Троицѣ вовсе еще не обезпечено *мистическое* принятіе Троицы Божественной. Отражая въ ложномъ подобіи все существо Божіе, дьяволъ отражаетъ и Троичность Божескаго Лица. Тремъ Ипостасямъ Божественнымъ соотвѣтствуютъ три ипостаси демоническія, о которыхъ сказано въ Апокалипсисѣ: первый звѣрь, второй звѣрь и лжепророкъ—нечистая троица. Величайшій соблазнъ демонизма — непобѣжденный дуализмъ, двойственность (дьяволъ равный Богу, *два Бога*), кощунственно раскалываетъ, раздваиваетъ и удваиваетъ Божественное Единство Троицы. Три вверху, въ истинѣ, и три внизу, въ ложномъ, зеркальномъ подобіи; удвоенное три—шесть. Каждая изъ трехъ Божескихъ Ипостасей есть соединеніе двухъ остальныхъ, такъ что всю полноту Троицы можно выразить символическимъ числомъ 333. Повторенное въ

дьявольскомъ зеркалѣ, удвоенное 333 даетъ 666. То же отношеніе дуализма, двойственности къ троичности выражается и въ иномъ сочетаніи этихъ символическихъ чиселъ 2 и 3: 2 дѣленное на 3=666... Получается непрерывная дробь, «дурная безконечность», по выраженію Гегеля, и первыя три знака этой дроби образуютъ 666— «число человѣческое» и «звѣриное». Вотъ почему о томъ, кто пришелъ къ Троицѣ метафизической, еще нельзя рѣшить, пришелъ-ли онъ къ истинной или ложной къ Божеской или дьявольской Троицѣ. Только тогда, когда дуализмъ окончательно побѣжденъ монизмомъ, то-есть исповѣданіемъ Единаго Бога Отца и Единороднаго Сына Божія — эта побѣда есть несомнѣнное ручательство въ принятіи истинной, Божеской Троицы. Недостаточной ясностью и твердостью Вашего религіознаго сознанія въ этой первой исходной точкѣ — въ исповѣданіи Христа пришедшаго во плоти, я объясняю Ваши колебанія между монизмомъ и дуализмомъ, между Богочеловѣкомъ и Человѣкобогомъ.

Все это значитъ, что безъ христіанства нельзя придти къ религіи Троицы. Вы говорите: «религія Мережковскаго — не историческое христіанство и *не христіанство*, такъ какъ слово это образовалось лишь отъ одной изъ Ипостасей, а религія Троицы, никѣмъ еще не раскрытая». Эти слова могутъ подать поводъ къ опаснѣйшему для меня недоразумѣнію, будто бы я считаю возможнымъ религію Троицы безъ христіанства. Но я считаю это *абсолютно невозможнымъ*. Не безъ христіанства, а черезъ христіанство—къ религіи Троицы. Именно догматъ о Троицѣ и связываетъ неразрывною связью историческое христіанство съ христіанствомъ апокалипсическимъ. Послѣднее не нарушаетъ, а исполняетъ первое. Новое откровеніе есть ничто иное, какъ движущее дѣйственное откровеніе о Троицѣ, которое осталось въ историческомъ христіанствѣ недвижнымъ, бездѣйственнымъ догматомъ, запечатлѣннымъ источникомъ. Не человѣческій разумъ, не человѣческая воля, а самъ Духъ, воплощенное Богочеловѣчество, Грядущая Церковь Вселенская, Св. Софія Премудрость Божія, «Жена, облеченная въ солнце», сорветъ семь печатей съ этого запечатлѣннаго источника—и по-

текутъ «рѣки воды живой» — новаго откровенія. Но Церковь второго пришествія не можетъ противорѣчить Церкви перваго пришествія. Апокалипсическое христіанство приметъ всѣ преданія, всѣ догматы, всѣ таинства, всѣ откровенія, всю святость историческаго христіанства. Все въ немъ — истина и нѣтъ ничего, кромѣ истины, но *не вся истина въ немъ одномъ*. Безъ историческаго христіанства нельзя придти къ христіанству апокалипсическому. Безъ Христа Пришедшаго нельзя придти ко Христу Грядущему. Христосъ Пришедшій и Христосъ Грядущій—одинъ и тотъ же Христосъ.

Только тотъ, кто принялъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, сможетъ отличить Христа отъ Антихриста. По преданію церкви, пришествіе Антихриста будетъ заключаться въ *смѣшеніи лжи съ истиною*. Теперь, когда на нашихъ глазахъ это смѣшеніе уже совершается, слѣдуетъ болѣе, чѣмъ когда-либо, помнить слово нашего, по преимуществу нашего, апостола, Іоанна, Сына Громовъ, слово, какъ мечъ, раздѣляющее ложь отъ истины:

*Духа Божія и духа заблужденія узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ придетъ, и теперь есть уже въ мірѣ.*

И вотъ нашъ послѣдній отвѣтъ на Вашъ вопросъ: у насъ путь одинъ, ежели этотъ единый путь нашъ—Христовъ, тотъ самый, о которомъ говоритъ Господь: *Я есмь путь, истина и жизнь*. На этомъ, только на этомъ пути, мы Васъ и ждемъ, и надѣемся на Васъ, и молимся, чтобы Вы скорѣе вступили на него и чтобы всѣмъ намъ идти вмѣстѣ съ Вами отъ нашей первой тайны къ нашей тайнѣ послѣдней, отъ новаго религіознаго сознанія къ новому религіозному дѣйствію.

Помоги Вамъ Господь, а Вы помогите намъ!

# ПРОРОКЪ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦІИ.

**Къ юбилею Достоевскаго.**

28 Января 1906 года исполнится 25 лѣтъ со дня смерти Достоевскаго.

Вѣщимъ предзнаменованіемъ кажется то, что онъ умеръ наканунѣ 1 Марта, перваго громового удара той грозы, которая надвигалась на насъ четверть вѣка, и что первыя поминки по немъ справляются среди разразившейся, наконецъ, бури.

Онъ вѣдь и самъ носилъ въ себѣ начало этой бури, начало безконечнаго движенія, несмотря на то, что хотѣлъ быть или казаться оплотомъ безконечной неподвижности; онъ былъ революціей, которая притворилась реакціей.

«Будущая самостоятельная русская идея у насъ еще не родилась, а только чревата ею земля ужасно и въ страшныхъ мукахъ готовится родить ее», писалъ онъ въ своемъ предсмертномъ дневникѣ.

Самъ Достоевскій—первый вопль этихъ мукъ рожденія.

«Вся Россія стоитъ на какой-то окончательной точкѣ, колеблясь надъ бездною», писалъ онъ еще раньше, въ 1878 году. Отъ этой бездны онъ и отворачивался, и пятился, и цѣплялся судорожно за скользкіе края обрыва, за мнимыя твердыни прошлаго — православіе, самодержавіе, народность. Но если бы онъ увидѣлъ то, что мы сейчасъ видимъ, — понялъ-ли бы, что православіе, самодержавіе, народность, какъ онъ ихъ разумѣлъ, не три твердыни, а три провала въ неизбѣжныхъ путяхъ Рос-

сіи къ будущему? Она пошла туда, куда онъ звалъ, къ тому, что онъ считалъ истиной. И вотъ плоды этой истины. Россія уже не «колеблется», а падаетъ въ бездну. Самодержавіе рушится. Православіе въ бо́льшемъ «параличѣ», нежели когда-либо. И русской народности поставленъ вопросъ уже не о первенствѣ, а о самомъ существованіи среди другихъ европейскихъ народовъ.

На чью же сторону сталъ бы Достоевскій, на сторону революціи или реакціи? Неужели и теперь не почувствовалъ бы дыханія устъ Божіихъ въ этой бурѣ свободы? Неужели и теперь не отрекся бы отъ своей великой лжи для своей великой истины?

Достоевскій—пророкъ русской революціи. Но какъ это часто бываетъ съ пророками, отъ него былъ скрытъ истинный смыслъ его же собственныхъ пророчествъ.

Существуетъ непримиримое противорѣчіе между внѣшнею оболочкою и внутреннимъ существомъ Достоевскаго. Извнѣ—мертвая скорлупа временной лжи; внутри—живое ядро вѣчной истины. Надо разбить скорлупу, чтобы вынуть ядро. Это оказалось не по зубамъ русской критикѣ. Но у русской революціи достаточно крѣпкіе зубы: разбивая многое изъ того, что представлялось несокрушимо-твердымъ, она разбила и политическую ложь Достоевскаго. И вотъ передъ нами три осколка, три грани этой лжи: «самодержавіе», «православіе», «народность». А за ними — нетлѣнное ядро истины, лучезарное сѣмя новой жизни, то малое горчишное зерно, изъ котораго вырастетъ великое дерево будущаго: эта истина — пророчество о Св. Духѣ и о Св. Плоти, о Церкви и Царствѣ Грядущаго Господа.

Можетъ быть, правда, которую я хочу сказать о Достоевскомъ, на этой юбилейной тризнѣ, покажется жестокою. Но я люблю его достаточно благоговѣйною любовью, чтобы сказать о немъ всю правду. Онъ — самый родной и близкій изъ всѣхъ русскихъ и всемірныхъ писателей не мнѣ одному. Онъ далъ намъ всѣмъ, ученикамъ своимъ, величайшее благо, какое можетъ дать человѣкъ человѣку: открылъ намъ путь ко Христу Грядущему. И вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ же, Достоевскій, едва не сдѣлалъ намъ величайшаго зла, какое можетъ сдѣлать

человѣкъ человѣку,—едва не соблазнилъ насъ соблазномъ Антихриста, впрочемъ, не по своей винѣ, ибо единственный путь ко Христу Грядущему—ближе всѣхъ путей къ Антихристу. Мы одолѣли соблазнъ; но, зная, по собственному опыту, всю его силу, мы должны предостеречь тѣхъ, кто идетъ за нимъ по тому же пути.

Не мы судимъ Достоевскаго, сама исторія совершаетъ свой страшный судъ надъ нимъ, такъ же какъ надъ всей Россіей. Но мы, которые любили его, которые погибали съ нимъ, чтобы съ нимъ спастись, не покинемъ его на этомъ страшномъ судѣ: будемъ съ нимъ осуждены, или съ нимъ оправданы. Судъ надъ нимъ—надъ нами судъ. Мы не обвинители, даже не свидѣтели — мы сообщники Достоевскаго.

Донынѣ казалось, что у него два лица — Великаго Инквизитора, предтечи Антихриста, и старца Зосимы—предтечи Христа. И никто не могъ рѣшить, иногда самъ Достоевскій не зналъ, какое изъ этихъ двухъ лицъ подлинное, гдѣ лицо и гдѣ личина. Мы уже знаемъ. Но, чтобы увидѣть лицо, надо снять личину. Я это и хочу сдѣлать.

Только Достоевскимъ можно обличить Достоевскаго, только Достоевскимъ можно оправдать Достоевскаго. Съ нимъ я противъ него, съ нимъ я за него. То, что я дѣлаю, онъ сдѣлалъ бы самъ.

## I.

ОДНАЖДЫ въ дѣтствѣ, будучи совсѣмъ одинъ, въ ясный предосенній день, на опушкѣ лѣса, онъ услыхалъ надъ собою, среди глубокой тишины, громкій крикъ: Волкъ бѣжитъ!—и внѣ себя отъ испуга, крича въ голосъ, выбѣжалъ въ поле, прямо на пашущаго мужика Марея; разбѣжавшись, уцѣпился одной рукой за его соху, а другою за его рукавъ. Тотъ успокоилъ его: «Что ты, что ты?.. какой волкъ?.. Померещилось... Ужъ я тебя волку не дамъ... Христосъ съ тобою!» И мужикъ перекрестилъ, мальчика «съ почти материнскою улыбкою пальцами, запачканными въ землѣ».

Въ этомъ воспоминаніи прообразована вся религіозная жизнь Достоевскаго. Маленькій Федя выросъ и сдѣлался великимъ писателемъ. Вмѣстѣ съ Федей выросъ и мужикъ Марей въ великій «народъ-богоносецъ». Но таинственная связь между ними осталась неразрывною. Съ тѣхъ поръ часто слышалъ Достоевскій страшный крикъ: Волкъ бѣжитъ! Звѣрь идетъ! Антихристъ идетъ! — и каждый разъ кидался къ мужику Марею, внѣ себя отъ испуга. И тотъ защищалъ его и успокаивалъ съ «почти материнскою улыбкою»: «Ужъ я тебя волку не дамъ! Христосъ съ тобой!» И крестилъ. Это и было истинное крещеніе Достоевскаго—не въ церкви, а въ полѣ, не святой водою, а святой землею.

Въ чемъ же собственно сила мужика Марея, спасающая отъ «волка», отъ Звѣря-Антихриста? Въ святой Божьей землѣ, въ сырой землѣ-матери, которая тамъ, на послѣдней чертѣ горизонта соединяется со святымъ Божьимъ небомъ. «Христіанинъ — крестьянинъ», объясняетъ самъ Достоевскій. Въ этомъ послѣднемъ грядущемъ, не совершившемся, но возможномъ соединеніи крестьянства съ христіанствомъ, правды о землѣ съ правдою о небѣ заключается религіозная сила мужика Марея. Онъ — древній Микула Селяниновичъ, богатырь темныхъ земныхъ глубинъ, и въ то же время — новый Святогоръ, богатырь горныхъ, звѣздныхъ вершинъ. Св. Егорій, Побѣдитель «Дракона, Змія древняго». Онъ — русскій «народъ-богоносецъ». Крестьянство есть христіанство, а, можетъ быть, и наоборотъ: христіанство есть крестьянство. Не старое, государственное, византійское, грекороссійское, а юное, вольное, народное, мужичье христіанство и есть «православіе». Такова основная мысль Достоевскаго.

«Русскій народъ весь въ Православіи. Болѣе въ немъ и у него ничего нѣтъ, да и не надо, потому что православіе все. Православіе—Церковь, а Церковь—увѣнчаніе зданія, и уже навѣки. Кто не понимаетъ православія, тотъ никогда и ничего не пойметъ въ народѣ. Мало того: тотъ не можетъ и любить русскаго народа».

Въ этой основной мысли и основная ошибка Достоевскаго. Онъ принимаетъ будущее за настоящее, возможное

за дѣйствительное, свое новое апокалипсическое христіанство за старое историческое православіе.

Крестьянство хочетъ сдѣлаться христіанствомъ, но не сдѣлалось. Правда о землѣ хочетъ соединиться съ правдой о небѣ, но не соединилась: для историческаго христіанства, православія, соединеніе это оказалось невозможнымъ. И никогда еще до такой степени, какъ въ настоящее время, крестьянство не было противоположнымъ христіанству. Тутъ въ первобытномъ стихійномъ единствѣ народныхъ вѣрованій что-то раскололось, дало трещину, и эта сперва малая трещина, постепенно углубляясь, сдѣлалась, наконецъ, тою бездною, о которой говоритъ Достоевскій: «вся Россія стоитъ на какой-то окончательной точкѣ, колеблясь надъ бездною».

Сила мужика Марея въ землѣ; но земля куда-то уходитъ отъ него. «Нѣтъ земли», эта, нѣкогда тихая, жалоба, дѣлаясь все громче и громче, превратилась, наконецъ, въ отчаянный вопль, ревъ мятежа крестьянскаго и всенароднаго, великой русской революціи. Вопитъ земля, а небо глухо. Земля залита кровью, а небо черно или красно отъ зарева пожаровъ. Христіанство, уйдя на небо, покинуло землю; и крестьянство, отчаявшись въ правдѣ земной, готово отчаяться и въ правдѣ небесной. Земля—безъ неба, небо—безъ земли; земля и небо грозятъ слиться въ одномъ безпредѣльномъ хаосѣ. И кто знаетъ, гдѣ дно этого хаоса, этой бездны, которая вырылась между землей и небомъ, между крестьянствомъ и христіанствомъ?

Изъ этой основной ошибки вытекаютъ всѣ остальные обманы и самообманы Достоевскаго.

Какъ въ отношеніи своемъ къ русскому простонародному христіанству, такъ и въ отношеніи этого христіанства къ просвѣщенію вселенскому смѣшиваетъ онъ будущее съ настоящимъ, возможное съ дѣйствительнымъ, апокалипсическое съ историческимъ.

«Окончательная сущность русскаго призванія заключается въ разоблаченіи предъ міромъ русскаго Христа, міру невѣдомаго и котораго начало заключается въ нашемъ родномъ православіи. По-моему, въ этомъ вся сущность нашего могучаго будущаго цивилизаторства и воскресенія хотя бы всей Европы».

Въ чемъ же заключается особенность православія или, какъ Достоевскій выражается, «русскаго Христа»?

Онъ дастъ нѣсколько опредѣленій православія, но не можетъ остановиться ни на одномъ.

«Во всей вселенной нѣтъ имени, кромѣ Его (Христа), которымъ можно спастися», вотъ, будто бы, «главная идея православія». Опредѣленіе слишкомъ широкое: оно обнимаетъ не только православное, но и католическое, и протестантское, и всякое вообще христіанское исповѣданіе, ибо, всѣ они, точно такъ же, какъ православіе, признаютъ имя Христово единственно спасительнымъ.

«*Господи, Владыко живота моего*» — въ этой молитвѣ вся суть христіанства, а народъ знаетъ эту молитву наизусть. Главная же школа христіанства, которую прошелъ онъ, это — вѣка безчисленныхъ и безконечныхъ страданій.

Послѣднее опредѣленіе, въ противоположность первому, слишкомъ узкое для религіи самого Достоевскаго, хотя, можетъ быть, и вѣрное для православія.

Вѣдь, если монашество, въ пору своего расцвѣта, не сумѣло включить въ себя зачатковъ свѣтской культуры, то нѣтъ никакого основанія думать, что теперь, въ пору своего упадка, оно сумѣетъ включить въ покаянную молитву Исаака Сирина всѣ необъятные горизонты современнаго европейскаго и всемірнаго просвѣщенія. Вѣдь именно монашескій уклонъ, пониманіе христіанства, какъ ухожденія отъ міра, и было главною причиною того, что Христосъ дѣйствительно ушелъ отъ міра, и міръ ушелъ отъ Христа. Утверждать этотъ уклонъ значитъ утверждать и это расхожденіе. Если бы Достоевскій настаивалъ на послѣднемъ опредѣленіи, то ему пришлось бы отказаться или отъ Россіи съ ея «русскимъ Христомъ», или отъ Европы съ ея вселенскимъ просвѣщеніемъ. Ни того, ни другого онъ сдѣлать не могъ. Онъ искалъ другого опредѣленія и, дѣйствительно, нашелъ болѣе глубокое и точное для своей собственной религіи, но для православія окончательно ложное.

Православіе восточное есть, будто бы, всемірное *духовное* объединеніе людей во Христѣ. Западное, римско-католическое, папское христіанство противоположно во-

сточному. Западное воплощеніе идеи всемірнаго объединенія «утратило христіанское духовное начало». «Римскимъ папствомъ было провозглашено, что христіанство и идея его, безъ всемірнаго владѣнія землями и народами—*не духовно, а государственно*—другими словами, безъ осуществленія на землѣ новой всемірной римской монархіи, во главѣ которой уже не римскій императоръ, а папа,—осуществлено быть не можетъ. Такимъ образомъ, въ восточномъ идеалѣ—сначала духовное единеніе человѣчества во Христѣ, а потомъ ужъ, въ силу этого духовнаго соединенія, и несомнѣнно вытекающее изъ него правильное государственное и соціальное единеніе; тогда какъ по римскому толкованію наоборотъ: сначала заручиться прочнымъ государственнымъ единеніемъ, въ видѣ всемірной монархіи, а потомъ ужъ, пожалуй, и духовное единеніе подъ началомъ папы, какъ владыки міра сего».

Тутъ неясность отъ двусмысленнаго употребленія слова «государство». Въ первомъ случаѣ, когда говорится о православіи и вытекающемъ изъ духовнаго единенія во Христѣ, «правильномъ государственномъ единеніи», подъ «государствомъ» разумѣется нѣчто абсолютно-противоположное тому, что обозначается тѣми же словами «государство», во второмъ случаѣ, когда говорится о римскомъ католичествѣ и объ его отреченіи отъ христіанскаго, «духовнаго начала», во имя «государственнаго владѣнія землями и народами».

Въ первомъ случаѣ, «государство» понимается, какъ царство Божіе, какъ *теократія*, то-есть безгранично-свободная, любовная общественность, отрицающая всякую внѣшнюю насильственную власть и, слѣдовательно, какъ нѣчто непохожее ни на одну изъ донынѣ существовавшихъ въ исторіи государственныхъ формъ; во второмъ случаѣ, «государство» разумѣется, какъ внѣшняя насильственная власть, какъ царство отъ міра сего, царство дьявола—*демонократія*. Если бы устранить эту двусмысленность и довести до конца противоположеніе любовнаго, свободнаго единенія людей единенію насильственному, государственному, то получился бы для самого Достоевскаго неожиданный, но неминуемый выводъ: совершенное отрицаніе всякой внѣшней государственной власти, вся-

каго земного царства, во имя единаго Царя царствующихъ и Господа господствующихъ, совершенная *анархія*, конечно, не въ старомъ, поверхностномъ, соціально-политическомъ, а въ новомъ, гораздо болѣе глубокомъ, религіозномъ смыслѣ, всемірная анархія, какъ путь ко всемірной теократіи, безвластіе, какъ путь къ боговластію.

Но едва ли бы Достоевскій рѣшился утверждать, что теократическая анархія есть идеалъ восточнаго и въ частности русскаго христіанства, православія. А чего нѣтъ въ религіозномъ идеалѣ, того, конечно, нѣтъ и быть не можетъ въ религіозной дѣйствительности: безграничная покорность всѣмъ властямъ земнымъ, совершенный отказъ отъ любовной и свободной общественности, совершенное порабощеніе церкви государству—такова историческая дѣйствительность православія. На Западѣ происходила борьба духовной власти со свѣтской, новаго христіанскаго идеала всемірной теократіи съ древне-римскимъ, языческимъ идеаломъ всемірной монархіи; римскій первосвященникъ, для того чтобы превратиться въ римскаго кесаря, долженъ былъ измѣнить своему первоначальному христіанскому идеалу. На востокѣ отреченіе отъ свободы Христовой въ области общественной, побѣда языческаго государства надъ христіанскою церковью произошла безъ всякой борьбы и безъ всякой измѣны, потому что и бороться было не съ чѣмъ, измѣнять нечему, за отсутствіемъ всякой идеи общественной святости въ самомъ идеалѣ православія. Историческая дѣятельность совершенно противоположна исторической схемѣ Достоевскаго: идея всемірнаго духовнаго единенія человѣчества во Христѣ существовала, хотя и съ неудачными попытками осуществленія, только въ западной половинѣ христіанства, въ католичествѣ, тогда какъ въ православіи эта идея и не брежжила. Здѣсь, на Востокѣ, римскій кесарь, самодержецъ въ языческомъ смыслѣ, «земной богъ», «человѣко-богъ»—какимъ былъ до христіанства, такимъ и остался въ христіанствѣ. И не было такого насилія, такого кощунства, такого непотребства самодержавной власти, которыя не благословлялись бы православною церковью. Послѣдній предѣлъ этой власти достигнутъ въ естественномъ продолженіи и завершеніи восточной рим-

ской имперіи—въ русскомъ самодержавіи. И ежели государственная власть папъ Достоевскому кажется отреченіемъ отъ Христа, то русское самодержавіе должно бы ему казаться прямымъ и широкимъ путемъ въ царство Антихриста.

А противополагать самодержавіе папству, какъ духовную христіанскую свободу—государственному языческому насилію, какъ теократію—демонократіи, значитъ дѣлать черное бѣлымъ и бѣлое чернымъ.

Достоевскій, наконецъ, понялъ, что, оставаясь на почвѣ православія, нельзя найти вселенскій смыслъ въ «русскомъ Христѣ». Тогда, оставивъ церковь, обратился онъ къ русскому просвѣщенію, къ двумъ величайшимъ представителямъ его—Петру и Пушкину.

Въ преобразованіяхъ Петра Достоевскій находитъ «способность высоко синтетическую, способность всепримиримости, всечеловѣчности». «Въ русскомъ человѣкѣ нѣтъ европейской непроницаемости. Онъ со всѣмъ уживается и во все вживается. Онъ сочувствуетъ всему человѣческому, внѣ національности, крови и почвы. Онъ инстинктомъ угадываетъ общечеловѣческую черту даже въ самыхъ рѣзкихъ исключительностяхъ другихъ народовъ: тотчасъ же соглашаетъ, примиряетъ ихъ въ своей идеѣ и нерѣдко открываетъ точку соединенія и примиренія въ совершенно противоположныхъ соперническихъ идеяхъ двухъ различныхъ европейскихъ націй».

«До-петровская Россія понимала, что несетъ внутри себя драгоцѣнность, которой нѣтъ нигдѣ больше—православіе, что она—хранительница настоящаго Христова образа, затемнившагося во всѣхъ другихъ народахъ». Но «древняя Россія въ замкнутости своей готовилась быть неправа. Съ Петровской реформой явилось расширеніе взгляда безпримѣрное. Подобной реформы нигдѣ никогда и не было. Это—почти братская любовь наша къ другимъ народамъ; это—потребность наша всеслуженія человѣчеству, даже въ ущербъ иногда собственнымъ ближайшимъ интересамъ; это—нажитая нами способность въ каждой изъ европейскихъ цивилизацій или, вѣрнѣе, въ каждой изъ европейскихъ личностей открывать и находить заключающуюся въ ней истину. Тамъ, въ Европѣ,

каждая народная личность живетъ лишь для себя и въ себѣ, а мы начнемъ съ того, что станемъ всѣмъ слугами, для всеобщаго примиренія. И въ этомъ величіе наше, потому что все это ведетъ къ окончательному единенію человѣчества. Кто хочетъ быть выше всѣхъ въ царствіи Божіемъ, стань всѣмъ слугой. Вотъ какъ я понимаю русское назначеніе въ его идеалѣ».

Ту же русскую особенность Достоевскій видитъ въ Пушкинѣ: «мы поняли въ немъ (Пушкинѣ), что русскій идеалъ—всецѣлость, всепримиримость, всечеловѣчность».

Петръ далъ общественную, Пушкинъ—эстетическую форму русской «всечеловѣчности»; Достоевскому предстояло влить религіозное содержаніе въ эту форму. Всечеловѣчество, какъ путь къ Богочеловѣчеству, соединеніе свѣта Христова съ просвѣщеніемъ вселенскимъ возможно только въ томъ случаѣ, если во вселенскомъ просвѣщеніи скрыто начало свѣта Христова, во всечеловѣчествѣ—Богочеловѣчество, которое христіанскому сознанію и предстоитъ раскрыть во всей полнотѣ. При чемъ недостатокъ или даже совершенное отсутствіе этого христіанскаго сознанія въ современной европейской культурѣ—въ наукѣ, философіи, искусствѣ, общественности—не должно смущать: вѣдь главное отличіе всечеловѣчества, какъ пути и средства, отъ Богочеловѣчества, какъ цѣли, и заключается именно въ томъ, что въ первомъ, во всечеловѣчествѣ, еще не соединено религіознымъ сознаніемъ человѣческое съ Божескимъ, тогда какъ во второмъ, въ Богочеловѣчествѣ, это соединеніе уже произошло окончательно. Достоевскому и предстояла задача соединить несоединенное, показать, что европейская культура, помимо Христа и даже какъ будто противъ Христа, все-таки идетъ ко Христу, отъ Христа Пришедшаго ко Христу Грядущему, и что, слѣдовательно, путь Россіи и Европы, несмотря на всѣ кажущіяся временныя расхожденія, одинъ и тотъ же вѣчный путь.

Какъ же Достоевскій разрѣшилъ эту задачу?—Никакъ.

Едва успѣвъ ее поставить, тотчасъ же самъ для себя закрылъ всѣ пути къ ея разрѣшенію.

«На западѣ, воистину, уже нѣтъ христіанства». «Европа отвергаетъ Христа». Въ римскомъ католичествѣ «продажа истиннаго Христа за царства земныя совершилась». И въ наслѣдіи католичества, въ соціализмѣ, этой попыткѣ современнаго человѣчества «устроиться на землѣ безъ Бога»,—закончилось, будто-бы, то, что началось въ католичествѣ,—сознательное отреченіе западнаго христіанства отъ Христа.

Ежели это дѣйствительно такъ, ежели въ Европѣ совершается не отреченіе Петра, который покается, когда пропоетъ пѣтухъ, а отреченіе Іуды Предателя, ежели современное европейское просвѣщеніе—абсолютная ложь, царство Антихриста, то какое можетъ быть «общеніе свѣта съ тьмою, Христа съ Веліаромъ»—абсолютной истины съ абсолютною ложью? И какое реальное значеніе имѣетъ русская способность «находить въ каждой изъ европейскихъ цивилизацій заключающуюся въ ней истину»?

Наука—главная творческая и движущая сила европейскаго просвѣщенія. «Но въ наукѣ лишь то,—говоритъ старецъ Зосима,—что подвержено чувствамъ. Міръ же духовный, высшая половина существа человѣческаго отвергнута вовсе, изгнана съ нѣкіимъ торжествомъ, даже съ ненавистью. Во слѣдъ наукѣ хотятъ устроиться безъ Христа»... Достоевскій признаетъ, что Россія должна получить отъ Европы только внѣшнюю прикладную сторону знанія. «Но просвѣщенія духовнаго намъ нечего черпать изъ западно-европейскихъ источниковъ, за полнѣйшимъ присутствіемъ источниковъ русскихъ. Нашъ народъ просвѣтился уже давно... Все, чего они желаютъ въ Европѣ,—все это давно уже есть въ Россіи—въ видѣ истины Христовой, которая всецѣло сохраняется въ православіи». Съ такимъ принятіемъ Европы согласилась бы, пожалуй, и старая Московская Русь. Но тогда зачѣмъ Петръ? И какія могутъ быть отсюда пути къ христіанскому всечеловѣчеству?

Такой же смертный приговоръ произносится Достоевскимъ надъ всею общественностью, надъ освободительнымъ движеніемъ новой Европы. «Провозгласилъ міръ свободу, и что же видимъ въ этой свободѣ? Одно лишь рабство и самоубійство».

Въ настоящемъ Европы, въ ея промышленно-капиталистической жизни—«царство Ваала», бога крови и золота. «Да будетъ проклята цивилизація, если для ея сохраненія необходимо сдирать съ людей кожу. Но однако же это фактъ: для сохраненія ея необходимо сдирать съ людей кожу».

Будущее Европы еще безнадежнѣе настоящаго. «Въ Европѣ все подкопано и, можетъ быть, завтра же рухнетъ безслѣдно, на вѣки вѣковъ». «Она наканунѣ паденія, ваша Европа, повсемѣстнаго, общаго и ужаснаго». «Пролетаріи бросятся на Европу—и все старое рухнетъ навѣки». «Германія—мертвый народъ и безъ будущности». «Провалится Франція. Сами себя погубятъ. Такихъ даже и не жалко». «Уничтожатся французы... Останутся дикіе, которые проглотятъ Европу. Изъ нихъ подготовляется исподволь, но твердо и неуклонно будущая, безчувственная мразь».

А къ прошлому нѣтъ возврата. «Европа—кладбище. Дорогіе тамъ лежатъ покойники... Паду на землю и буду цѣловать эти камни и плакать надъ ними—въ то же время убѣжденный всѣмъ сердцемъ моимъ, что все это давно уже кладбище и никакъ не болѣе».

Такъ вотъ что значитъ «почти братская любовь» Россіи къ Европѣ: любовь живого къ мертвому. Русскій образованный человѣкъ можетъ цѣловать эти «старые чужіе камни», плакать надъ ними и умиляться: «русскому Европа такъ же драгоцѣнна, какъ Россія». Но что же дѣлать русскому мужику Марею, Микулѣ Селяниновичу съ европейскимъ кладбищемъ? Развѣ только смести мертвые камни, мертвыя кости, «осколки святыхъ чудесъ», и вспахать для новаго русскаго сѣва старую европейскую землю, утучненную прахомъ «дорогихъ покойниковъ». Вся Европа — только затонувшій материкъ, древняя Атлантида, которую зальетъ волнами русскій океанъ. Если это и любовь, то отъ такой любви не поздоровится!

Кажется, самъ Достоевскій иногда чувствовалъ, что его необыкновенная, «всечеловѣческая» любовь къ Европѣ похожа на обыкновенную человѣческую ненависть. «Если-бъ вы знали,—пишетъ онъ пріятелю изъ Дрездена

въ 1870 г.,—какое кровное отвращеніе до ненависти возбудила во мнѣ къ себѣ Европа за эти четыре года. Господи, какіе у насъ предразсудки на счетъ Европы!.. Пусть они ученые, но они ужасные глупцы. Здѣшній народъ грамотенъ, но до невѣроятности необразованъ, глупъ, тупъ, съ самыми низменными интересами».

Кажется, Достоевскій чувствовалъ и то, что на такую любовь Европа не можетъ отвѣтить Россіи ничѣмъ, кромѣ ненависти. «Въ Европѣ всѣ держатъ противъ насъ камень за пазухой. Европа насъ ненавидитъ». «Европа презираетъ насъ, считаетъ низшими себя, какъ людей, какъ породу, а иногда мерзимъ мы имъ, мерзимъ вовсе, особенно, когда имъ на шею бросаемся съ братскими поцѣлуями». «Мы для нихъ не европейцы, мѣшаемъ мы имъ, пахнемъ нехорошо». Всѣхъ славянъ вообще «Европа готова заваривать кипяткомъ, какъ гнѣзда клоповъ въ старушечьихъ деревянныхъ кроватяхъ». «Тамъ (въ Европѣ) порѣшили давно уже покончить съ Россіей. Намъ не укрыться отъ ихъ скрежета, и когда-нибудь они бросятся на насъ и съѣдятъ насъ».

Въ заключеніе совѣтъ—чтобы не быть съѣденными, самимъ съѣсть Европу. Таково наше христіанское «всеслуженіе человѣчеству». Но мы ли съѣдимъ Европу, или Европа съѣстъ насъ, во всякомъ случаѣ этотъ русскій скрежетъ уже тѣмъ омерзительнѣе европейскаго, что прикрывается «братскими поцѣлуями», отъ которыхъ дѣйствительно «нехорошо пахнетъ». На эти поцѣлуи «русскому Христу» Христосъ вселенскій могъ бы отвѣтить: другъ, цѣлованіемъ ли предаешь Сына Человѣческаго?

Начавъ за здравіе, Достоевскій кончаетъ за упокой не только европейской, но и русской Европы—русской интеллигенціи. Тутъ въ его сужденіяхъ такое же противорѣчіе между первою посылкою и послѣднимъ выводомъ, какъ и въ сужденіяхъ о западно-европейской культурѣ. Посылка: истина всечеловѣчности, заключенная въ русской интеллигенціи, должна быть соединена съ истиной Христовой, заключенной въ русскомъ народѣ. Выводъ: у русской интеллигенціи нѣтъ никакой истины, никакого возможнаго

соединенія съ православнымъ «русскимъ Христомъ»; для того, чтобы соединиться съ народомъ русская интеллигенція должна отречься отъ своей послѣдней сущности—отъ Европы.

«Мы (русскіе интеллигенты),—говоритъ Достоевскій,—заключаемъ въ себѣ великія русскія начала общечеловѣчности и всепримиримости».—«Но мы сознали, что идти далѣе намъ однимъ нельзя, что въ помощь нашему дальнѣйшему развитію необходимы намъ и всѣ силы нашего русскаго духа. Мы приносимъ на родную нашу почву образованіе, показываемъ прямо и откровенно, до чего мы дошли съ нимъ и что оно изъ насъ сдѣлало. А затѣмъ будетъ ждать, что́ скажетъ вся нація, принявъ отъ насъ науку».—«Мы должны преклониться передъ народомъ и ждать отъ него всего, и мысли, и образа. Но преклониться мы должны подъ однимъ лишь условіемъ, чтобы народъ и отъ насъ принялъ многое изъ того, что мы принесли съ собой. Не можемъ же мы совсѣмъ передъ нимъ уничтожиться, и даже передъ какой бы то ни было его правдой; наше пусть остается при насъ, и мы не отдадимъ его ни за что на свѣтѣ, даже, въ крайнемъ случаѣ, и за счастіе соединенія съ народомъ. Въ противномъ случаѣ, пусть ужъ мы оба погибаемъ врозь».

Такова посылка, а вотъ выводъ.

По поводу унтеръ-офицера, Фомы Данилова, попавшагося въ плѣнъ къ туркмэнамъ и замученнаго за православную вѣру, Достоевскій восклицаетъ: «Это эмблема всей Россіи, всей нашей народной Россіи!»—«Намъ (русскимъ интеллигентамъ) вовсе и нечему учить такой народъ. О, конечно, мы образованнѣе его, но чему мы, однако, научили его—вотъ бѣда! Я, разумѣется, не про ремесла говорю, не про технику, не про математическія знанія—этому и нѣмцы заѣзжіе по найму научатъ. А мы чему?... У народа есть Фомы Даниловы и ихъ тысячи, а мы совсѣмъ и не вѣримъ въ русскія силы, да и невѣріе это считаемъ за высшее просвѣщеніе и чуть не за доблесть».—«Намъ даже и невозможно уже теперь сойтись съ народомъ, если только не совершится какого чуда въ землѣ Русской».—«И тутъ прямо можно поставить формулу: кто

не понимаетъ православія, тотъ никогда не пойметъ народа нашего. Мало того: тотъ не можетъ и любить народа русскаго».

Но вѣдь это—формула не соединенія, а разъединенія. Русскій интеллигентъ, пока остается самимъ собою, то-есть русскимъ европейцемъ, не можетъ понять православія, такъ же какъ Европа не понимаетъ его. А, слѣдовательно, не можетъ понять и русскаго народа. Остается «погибать врознь». Достоевскій, впрочемъ, надѣется, что погибающій интеллигентъ въ послѣднюю минуту, какъ маленькій Федя, испуганный волкомъ, бросится къ мужику Марею, уцѣпится за него и будетъ имъ спасенъ, но, разумѣется, только цѣною отреченія отъ своей интеллигентской, европейской сущности.

Какъ бы то ни было, Достоевскому не удалось опредѣлить «русскаго Христа» ни изъ русскаго и вселенскаго христіанства, ни изъ русскаго и вселенскаго просвѣщенія — всечеловѣчности. Послѣ всѣхъ тщетныхъ попытокъ опредѣленія, получился безвыходный кругъ неопредѣленности, уравненіе съ двумя неизвѣстными: православіе есть всечеловѣчность, всечеловѣчность есть православіе; x=y, y=x.

Эта невозможность опредѣлить свою религію происходитъ у Достоевскаго не отъ безсилія религіознаго сознанія, а отъ противорѣчія между этимъ сознаніемъ, которое во что бы то ни стало хочетъ быть православнымъ, и безсознательными религіозными переживаніями, которыя въ православіе не вмѣщаются.

Противорѣчіе, видимое уже и въ отвлеченномъ созерцаніи, во всемірно-исторической схемѣ, которой Достоевскій старался опредѣлить отношеніе Россіи къ Европѣ,— обнаруживается окончательно въ реальномъ дѣйствіи, въ современной международной политикѣ, въ которой мечталъ онъ воплотить эту всемірно-историческую схему,— особенно, въ статьяхъ по восточному вопросу изъ Дневника Писателя за 1876—77 годъ, наканунѣ и во время русско-турецкой войны.

«Константинополь долженъ быть нашъ», неожиданно заключаетъ Достоевскій проповѣдь о смиренномъ «всеслуженіи» русскаго народа человѣчеству. «Константинополь

долженъ быть нашъ, завоеванъ нами, русскими, у турокъ и остаться нашимъ навѣки», повторяетъ онъ, во время русско-турецкой войны. «Спасеніе именно въ томъ, если Россія займетъ Константинополь одна, для себя, за свой счетъ».—«Вовсе не для политическаго захвата и насилія».

Пусть «*не для*», но вѣдь и *не безъ* «политическаго захвата и насилія», не безъ кровопролитной, можетъ быть, всеевропейской войны. «Восточная война,—предсказываетъ Достоевскій,—сольется со всеевропейскою, и даже лучше будетъ, если такъ разрѣшится дѣло. О, безспорно страшное будетъ дѣло, если прольется столько драгоцѣнной человѣческой крови... Но пролитая кровь спасетъ Европу».

«*Спасаетъ ли пролитая кровь?*» ставитъ онъ тотъ же вопросъ, какъ въ «Преступленіи и Наказаніи», и въ области общественной даетъ тотъ же страшный отвѣтъ, какъ нигилистъ Раскольниковъ, въ области личной: «разрѣшаетъ себѣ кровь по совѣсти».

«Разумѣется, это грустно, но что же дѣлать, если это такъ? Ужъ лучше разъ извлечь мечъ, чѣмъ страдать безъ срока».—«Человѣчество любитъ войну: тутъ потребность... Долгій миръ ожесточаетъ людей, производитъ развратъ».—«Война очищаетъ зараженный воздухъ, лечитъ душу, прогоняетъ позорную трусость и лѣнь».—«Безъ войны провалился бы міръ, или, по крайней мѣрѣ, обратился бы въ какую-то слизь, въ какую-то подлую слякоть, зараженную гнилыми ранами».—«Война необходима... Это возмутительно, если подумать отвлеченно, но на практикѣ выходитъ, кажется, такъ».

А христіанство? «Христіанство само признаетъ фактъ войны и пророчествуетъ, что мечъ не пройдетъ до кончины міра... Война развиваетъ братолюбіе и соединяетъ народы».

Въ этомъ оправданіи войны скрытъ софизмъ, достойный Великаго Инквизитора. Что «пролитая кровь спасаетъ», доказано жертвою Голгоѳы. Но освящать именемъ Христовымъ пролитіе не своей, а чужой крови—значитъ не со Христомъ распинаться, а распинать Христа; освящать войну, всемірное человѣкоубійство, именемъ христі-

анства—значитъ распинать Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ.

Соціалисты, по увѣренію Достоевскаго, «хотятъ залить міръ кровью», и онъ за это считаетъ ихъ бѣсноватыми; но вѣдь и самъ онъ того же хочетъ, съ тою лишь разницей, что революціонеры, подобные Шигалеву, требуютъ «сто милліоновъ головъ», во внутренней,—а реакціонеры, подобные Достоевскому, во внѣшней политикѣ. И не съ тѣмъ же ли правомъ, съ какимъ онъ восклицаетъ: «да будетъ проклята цивилизація, если для ея сохраненія необходимо сдирать съ людей кожу»,—можно бы воскликнуть: «да будетъ проклято христіанство, если для его сохраненія необходимо сдирать съ людей кожу?»

Остается только утѣшаться тѣмъ, что сдираніе кожи съ еретическаго человѣчества спасаетъ православное «всечеловѣчество». «Это возмутительно, если подумать отвлеченно, но на практикѣ выходитъ, кажется, такъ».

Римское католичество, по мнѣнію Достоевскаго, «возвѣстивъ всему свѣту, что Христосъ безъ царства земного на землѣ устоять не можетъ, тѣмъ самымъ провозгласило Антихриста». Но не то же ли самое дѣлаетъ и православіе Достоевскаго, который только и мечтаетъ о царствѣ земномъ, о всемірной римской монархіи?

«Москва (Россія) еще третьимъ Римомъ не была, а между тѣмъ должно же исполниться пророчество: безъ Рима міръ не обойдется».

Константинополь и долженъ быть—третьимъ русскимъ Римомъ, главою новой всемірной монархіи. «Константинополь долженъ быть нашъ», по праву византійскаго двуглаваго орла, древняго герба Россіи, по праву наслѣдія восточной Римской Имперіи. Русскій «православный царь» и есть возстановитель этой Имперіи и, «когда прогремитъ велѣніе Божіе,—освободитель православія отъ мусульманскаго варварства и западнаго еретичества».

Кстати, сопоставленіе «западнаго еретичества», то-есть, въ сущности, всего западно-европейскаго просвѣщенія съ «мусульманскимъ варварствомъ», какъ двухъ темныхъ царствъ, побѣждаемыхъ единымъ свѣтлымъ царствомъ православія,—находится въ бездонномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что Достоевскій говоритъ о преобразова-

ніи Петра Великаго, какъ явленіи русской «всечеловѣчности». Тутъ, впрочемъ, что ни мысль, то провалъ въ бездонное противорѣчіе.

Завоеваніе Константинополя только первый шагъ Россіи въ Азію, по слѣдамъ всѣхъ великихъ завоевателей, ибо только тамъ, въ Азіи, надъ колыбелью и гробомъ человѣчества возможно послѣднее всемірное единеніе человѣчества, всемірная монархія. И Достоевскій предсказываетъ для Россіи «необходимость въ захватѣ Азіи».—«Въ Азію! Въ Азію!» какъ будто бредитъ онъ въ предсмертномъ дневникѣ.—«Пронесется гулъ по всей Азіи, до самыхъ отдаленныхъ предѣловъ ея. Пусть въ этихъ милліонахъ народовъ, до самой Индіи, даже и въ Индіи, пожалуй, ростетъ убѣжденіе въ непобѣдимости Бѣлаго Царя и въ несокрушимости меча его... Имя Бѣлаго Царя должно стоять превыше хановъ и эмировъ, превыше Индѣйской императрицы, превыше даже самого калифова имени».

Наполеонъ шелъ въ Азію. Онъ казался русскому мужику Марею «Антихристомъ». Но Достоевскій все-таки жалѣетъ, что «въ двѣнадцатомъ году, выгнавъ отъ себя Наполеона, мы не помирились съ нимъ, подъ условіемъ, чтобъ у насъ былъ Востокъ, а у него Западъ». Мы раздѣлили бы міръ пополамъ, конечно, только до времени, пока обѣ половины стараго міра не соединились бы въ новый третій русскій Римъ.

Разумѣется, для такого соединенія Европы съ Азіей «всеевропейская война» должна сдѣлаться всемірною, должны пролиться уже не рѣки, а моря «драгоцѣнной человѣческой крови». Но надъ этими морями крови и произойдетъ «настоящее воздвиженіе Креста Христова»; это и будетъ «окончательное слово Православія, во главѣ котораго давно уже стоитъ Россія».

Такова «братская любовь Россіи къ другимъ народамъ»— не только въ религіозномъ созерцаніи, но и въ политическомъ дѣйствіи, не только въ теоріи, но и на практикѣ: Россія проглотитъ сначала Европу, потомъ Азію и, наконецъ, весь міръ. Это любовь даже не живого къ мертвому, а хищнаго звѣря къ добычѣ, хищной птицы къ трупу. «Гдѣ трупъ, тамъ соберутся орлы». Вселенная—

трупъ. И русскій двуглавый орелъ насытится трупомъ вселенной.

*Беретъ Его дьяволъ на весьма высокую гору и показываетъ Ему всѣ царства міра и славу ихъ, и говоритъ Ему: все это дамъ Тебѣ, если падши поклонишься мнѣ.*

Въ кровавомъ бреду Достоевскаго о всемірной русской монархіи, «русскій Христосъ» поклонился дьяволу.

«Взявшій мечъ отъ меча погибнетъ. Нѣтъ, непрочно мечемъ составленное... Послѣ такого духа, ввѣриться идеѣ меча, крови, насилья»... Это сказалъ Достоевскій о Германіи, и это можно бы сказать о немъ самомъ.

«Намъ нужна война и побѣда».—«Россія, особенно теперь, самая сильная изъ всѣхъ странъ въ Европѣ».—«Объ такую силу разбилась бы вся Европа».—«Россія удивитъ міръ».—«Россія непобѣдима ничѣмъ въ мірѣ».

Какою жалкою кажется эта гордыня теперь, когда взявшій мечъ отъ меча погибаетъ.

О Русь! Забудь былую славу.
Орелъ двуглавый сокрушенъ,
И желтымъ дѣтямъ на забаву
Даны клочки твоихъ знаменъ.
Смирится въ трепетѣ и страхѣ,
Кто могъ завѣтъ любви забыть,
И третій Римъ лежитъ во прахѣ,
А ужъ четвертому не быть.

Мы упали въ яму, которую рыли другимъ. Въ то время, какъ думали, что вселенная—трупъ, мы сами были уже почти трупъ; въ то время, какъ мечтали «русскимъ Христомъ» воскрешать вселенную, отъ насъ самихъ уже отступилъ Христосъ. И ежели такой человѣкъ, какъ Достоевскій, впалъ въ искушеніе, значитъ, дѣйствительно, мы были на краю гибели.

Господь наказалъ насъ—и слава Господу! Выпьемъ же чашу гнѣва Господня до дна, ибо на днѣ спасеніе.

## II.

Въ политическомъ дѣйствіи нашелъ Достоевскій то, чего не могъ найти въ религіозномъ созерцаніи,— опредѣленіе православія.

Это опредѣленіе даетъ въ «Бѣсахъ» раскаявшійся нигилистъ Шатовъ нераскаянному нигилисту Ставрогину, повторяя его же собственныя, давнишнія мысли.

«Цѣль всего движенія народнаго, во всякомъ народѣ и во всякій періодъ его бытія, есть единственно лишь исканіе Бога, Бога своего, непремѣнно собственнаго, и вѣра въ Него, какъ въ единаго истиннаго. Богъ есть синтетическая личность всего народа, взятаго съ начала его и до конца. Чѣмъ сильнѣе народъ, тѣмъ особливѣе его Богъ. Всякій народъ до тѣхъ поръ и народъ, пока имѣетъ своего Бога особаго, а всѣхъ остальныхъ на свѣтѣ боговъ исключаетъ безо всякаго примиренія; пока вѣруетъ въ то, что своимъ богомъ побѣдитъ и изгонитъ изъ міра всѣхъ остальныхъ боговъ. Если великій народъ не вѣруетъ, что въ немъ одномъ истина (именно въ одномъ и именно исключительно), если не вѣруетъ, что онъ одинъ способенъ и призванъ всѣхъ воскресить и спасти своею истиной, то онъ тотчасъ же обращается въ этнографическій матеріалъ, а не въ великій народъ. Но истина одна, а, стало быть, только единый изъ народовъ и можетъ имѣть Бога истиннаго. Единый народъ «богоносецъ»—это русскій народъ».

Можно бы сомнѣваться, раздѣляетъ ли эти мысли своего героя Достоевскій, если бы не повторялъ онъ ихъ въ «Дневникѣ Писателя».

«Всякій великій народъ вѣрпть и долженъ вѣрить, что въ немъ-то и только въ немъ одномъ и заключается спасеніе міра, что живетъ онъ на то, чтобъ стоять во главѣ народовъ, пріобщить ихъ всѣхъ къ себѣ воедино и вести ихъ, въ согласномъ хорѣ, къ окончательной цѣли, всѣмъ имъ предназначенной... Великое самомнѣніе, вѣра въ то, что хочешь и можешь сказать послѣднее слово міру, есть залогъ самой высшей жизни націй».

Итакъ, православіе, истинное христіанство, по мнѣ-

нію Достоевскаго, есть «великое самомнѣніе» русскаго народа, вѣра его въ себя самого, какъ въ Бога, потому что русскій богъ, «русскій Христосъ»—ничто иное, какъ «синтетическая личность» русскаго народа. Вмѣсто прежней формулы: «русскій народъ весь въ православіи»—получается новая, обратная: все православіе въ русскомъ народѣ. Только тогда, когда Россія своимъ богомъ, своимъ Христомъ «побѣдитъ и изгонитъ изъ міра всѣхъ остальныхъ боговъ и христовъ», «русскій Христосъ» сдѣлается вселенскимъ.

Мы думали, что христіанство—истина вселенская; но вотъ, оказывается, что христіанство истина одного народа избраннаго, русскаго народа-богоносца, новаго Израиля.

Когда христіане называютъ евреевъ «жидами», они произносятъ хулу на Христа во чревѣ Матери Его, въ тайнѣ Рождества Его, во святомъ Израилѣ. Истинные «жиды»—не евреи, а тѣ христіане, которые возвращаются отъ Новаго Завѣта къ Ветхому, отъ Христа вселенскаго къ Мессіи народному. О каждомъ народѣ можно сказать то же, что о каждомъ человѣкѣ: народъ, который хочетъ сохранить свою душу, свою исключительную народную истину, — потеряетъ ее; а тотъ, который потеряетъ ее, ради вселенской истины,—сохранитъ ее. Каждый народъ долженъ отречься отъ себя, отъ своей «синтетической личности, отъ своего особаго бога», долженъ сдѣлаться жертвою за всѣ другіе народы, умереть, какъ народъ, во всечеловѣчествѣ, для того чтобы воскреснуть въ Богочеловѣчествѣ. Каждый народъ долженъ Христу сораспяться, чтобы со Христомъ воскреснуть. А народъ, который утверждаетъ свое первенство на томъ, чтобы не самому быть слугою всѣмъ, а чтобы всѣ были слугами ему одному, который не собою жертвуетъ всѣмъ, а всѣми жертвуетъ себѣ, такой народъ не со Христомъ распинается, а распинаетъ Христа, Богочеловѣка—въ Богочеловѣчествѣ. Это и есть подлинное «жидовство»—«жидовство вмѣсто неудавшагося христіанства», какъ выразился однажды Достоевскій о современной Европѣ съ ея царствомъ еврейской биржи, и какъ можно бы выразиться съ гораздо большимъ правомъ о національно-исключи-

тельномъ, суженномъ, «обрѣзанномъ», жидовствующемъ православіи самого Достоевскаго.

Но тутъ есть и нѣчто худшее!

«Вы низводите Бога до простого аттрибута народности»—это возраженіе Ставрогина Шатову совершенно справедливо; а оправданіе Шатова: «напротивъ, я народъ возношу до Бога, народъ есть тѣло Божіе»,—ни на чемъ не основано. Ежели Богъ только «синтетическая личность народа» и не болѣе, то не народъ есть тѣло Божіе, а Богъ есть тѣло, воплощеніе народной души; не народъ получаетъ бытіе свое отъ Бога, а Богъ—отъ народа. Не Богъ создалъ народъ, а народъ и вообще родъ человѣческій, человѣкъ создалъ Бога, по образу и подобію своему. Народъ—абсолютное; Богъ—относительное. Значитъ, всѣ религіи—только миѳологіи, только мнимо-божественныя подобія человѣческой истины. Значитъ, правъ атеистъ Фейербахъ, утверждающій, что человѣкъ поклоняется въ Богѣ себѣ самому до тѣхъ поръ, пока не сознаетъ, что самъ онъ, человѣкъ, и есть Богъ и что нѣтъ иного Бога, кромѣ него.

Человѣкъ станетъ Богомъ, это—откровеніе Человѣкобожества, совершенно противоположное откровенію Богочеловѣчества: Богъ сталъ Человѣкомъ.

Но Ставрогинъ и Шатовъ, а вмѣстѣ съ ними, кажется, и самъ Достоевскій, смѣшиваютъ оба откровенія въ соблазнительномъ ученіи о новомъ Израилѣ, русскомъ народѣ-богоносцѣ, въ ученіи о народобожествѣ, которое есть скрытое человѣкобожество: дѣлать Богомъ народъ, или даже весь родъ человѣческій—такое же отступленіе отъ истиннаго Бога, какъ дѣлать человѣка Богомъ. Недаромъ Ставрогинъ одновременно проповѣдуетъ Шатову мнимое Богочеловѣчество, а Кирилову подлинное человѣкобожество, находя «совпаденіе красоты въ обоихъ полюсахъ», а послѣдней религіозной истины не находя ни въ одномъ изъ нихъ, потому что для него послѣдняя истина та, что Бога нѣтъ. Но и Шатовъ, принявъ ученіе о русскомъ Христѣ, какъ собирательной личности русскаго народа, недалеко ушелъ отъ той же послѣдней истины.

— «Чтобы сдѣлать соусъ изъ зайца—надо зайца, чтобы увѣровать въ Бога—надо Бога.

— Вашъ-то заяцъ пойманъ-ли, аль еще бѣгаетъ?— спрашиваетъ Ставрогинъ.

— Не смѣйте меня спрашивать такими словами, спрашивайте другими, другими!—весь вдругъ задрожалъ Шатовъ.

— Извольте другими,—сурово посмотрѣлъ на него Николай Всеволодовичъ.—Я хотѣлъ лишь узнать: вѣруете Вы сами въ Бога, или нѣтъ?

— Я вѣрую въ Россію, я вѣрую въ православіе... Я вѣрую въ тѣло Христово... Я вѣрую...—залепеталъ въ изступленіи Шатовъ.

— А въ Бога? Въ Бога?

— Я... я буду вѣровать въ Бога».

Вотъ страшное признаніе, неужели не только Шатова, но и самого Достоевскаго? Можно вѣрить въ православіе, не вѣря въ Бога. Но, кажется, послѣдній ужасъ въ томъ, что, вѣря въ «русскаго Христа», «русскаго Бога», нельзя вѣрить въ истиннаго Бога-Слово, во Христа вселенскаго. Мнимое Богочеловѣчество, «народобожество», такъ же какъ и подлинное человѣкобожество, есть неизбѣжный путь къ безбожію.

Религіозная трагедія Достоевскаго въ томъ, что его истинная религія—не православіе; но онъ думалъ, что «неправославный не можетъ быть русскимъ», а ему нельзя было ни на минуту отойти отъ Россіи, какъ маленькому Федѣ, напуганному вѣщимъ крикомъ—волкъ бѣжитъ!— нельзя было ни на минуту отойти отъ мужика Марея. Маленькій Федя ошибся: этотъ вѣщій крикъ раздался не около него, а въ немъ самомъ; это былъ первый крикъ послѣдняго ужаса: Звѣрь идетъ, Антихристъ идетъ! Отъ этого ужаса не могъ его спасти мужикъ Марей, русскій народъ, который, сдѣлавшись «русскимъ Христомъ», двойникомъ Христа, самъ превратился въ Звѣря, въ Антихриста, потому что Антихристъ и есть двойникъ Христа.

## III.

Въ самодержавіи завершилось для Достоевскаго то, что началось въ православіи,—смѣшеніе Человѣкобожества съ Богочеловѣчествомъ.

«Народъ нашъ—дѣти царевы, а царь имъ отецъ. Тутъ идея глубокая и оригинальнѣйшая; тутъ организмъ живой и могучій, организмъ народа, сліяннаго съ своимъ Царемъ воедино. Царь для народа не внѣшняя сила, не сила какого-нибудь побѣдителя, а всенародная, всесвящая сила, которую самъ народъ восхотѣлъ, которую выростилъ въ сердцахъ своихъ, за которую претерпѣлъ, потому что отъ нея только одной ждалъ исхода своего изъ Египта. Для народа Царь есть воплощеніе его самого, всей его идеи, надеждъ и вѣрованій. Отношеніе русскаго народа къ Царю своему есть самый особливый пунктъ, отличающій народъ нашъ отъ всѣхъ другихъ народовъ Европы и всего міра; это не временное только дѣло у насъ, не преходящее, но вѣковое, всегдашнее и никогда оно не измѣнится. Идея же эта заключаетъ въ себѣ такую великую у насъ силу, что, конечно, повліяетъ на всю дальнѣйшую исторію нашу, а такъ какъ она, идея эта, совсѣмъ особливая и какъ ни у кого, то и исторія наша не можетъ быть похожа на исторію другихъ европейскихъ народовъ. Если хотите, у насъ въ Россіи и нѣтъ никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей насъ, какъ эта органическая живая связь народа съ Царемъ своимъ, и изъ нея у насъ все и исходитъ».

Какъ примирить утвержденіе Достоевскаго: «русскій народъ весь въ православіи, больше у него нѣтъ ничего, да и не надо, потому что православіе все»,—съ этимъ новымъ утвержденіемъ: русскій народъ весь въ самодержавіи, больше у него нѣтъ ничего, да и не надо, потому что самодержавіе все? Или оба эти утвержденія другъ другомъ уничтожаются, или сводятся къ третьему: самодержавіе и православіе въ своей послѣдней сущности одно и то же. Самодержавіе—тѣло, православіе—душа. Самодержавіе—такая-же абсолютная, вѣчная, божественная истина, какъ православіе. Это и есть то «новое слово»,

которое русскій «народъ-богоносецъ» призванъ сказать міру.

Самодержавіе вмѣстѣ съ православіемъ получила Россія отъ Византіи, отъ второго христіанскаго Рима, который, въ свою очередь, получилъ его отъ перваго Рима языческаго. Уже и тамъ, въ язычествѣ, идея самодержавія, въ послѣдней глубинѣ своей, была идея не только политическая, но и религіозная. Безпредѣльная власть Кесаря надъ римской всемірной Имперіей, власть одного человѣка надо всѣмъ человѣчествомъ казалась властью божеской, и человѣкъ, обладавшій этою властью, казался не человѣкомъ, а богомъ, земнымъ богомъ, равнымъ Богу Небесному. Произошелъ апоѳеозъ римскаго Кесаря: Divus Caesar, Кесарь Божественный, Кесарь-Богъ, Человѣкъ-Богъ. Но подъ личиною Бога скрывалось лицо Звѣря—Нерона, Тиберія, Калигулы. И въ то самое мгновеніе, когда на лучезарной вершинѣ Имперіи, въ чертогахъ римскихъ Кесарей человѣкъ сталъ богомъ, въ темной подземной глубинѣ ея, въ пещерѣ Виѳлеемскихъ пастуховъ, Богъ сталъ Человѣкомъ—родился Христосъ. По слову Достоевскаго, «произошло столкновеніе двухъ самыхъ противоположныхъ идей, которыя только могли существовать на землѣ: Человѣкобогъ встрѣтилъ Богочеловѣка, Аполлонъ Бельведерскій—Христа».

Чѣмъ же разрѣшилось это столкновеніе? Кто побѣдилъ?—Никто. «Явился компромиссъ», отвѣчаетъ самъ же Достоевскій. «Компромиссъ», то-есть чудовищная сдѣлка между Богочеловѣкомъ и Богомъ-Звѣремъ. Пока самодержавіе оставалось языческимъ, христіанскіе мученики умирали, чтобы не поклониться Звѣрю въ лицѣ Кесаря. Но когда самодержавіе приняло «христіанство», разумѣется, только по имени, ибо, въ существѣ своемъ, царство Звѣря не можетъ быть царствомъ Христа, тогда Церковь, въ свою очередь, приняла самодержавіе, поклонилась римскому Кесарю, благословила Звѣря именемъ Христа. Достоевскій утверждаетъ, будто бы это поклоненіе совершилось только на западѣ, въ католичествѣ, а отнюдь не на востокѣ, не въ православіи. Но мы уже видѣли, что утвержденіе это—обманъ или самообманъ Достоевскаго. Какъ на западѣ, такъ и на востокѣ совер-

шалось одно и то же, хотя и въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ: на западѣ церковь претворялась въ государство, папа, христіанскій первосвященникъ, дѣлался римскимъ кесаремъ; на востокѣ государство претворяло въ себя, поглощало церковь, римскій кесарь дѣлался христіанскимъ первосвященникомъ, главою церкви, «крайнимъ судіею дѣлъ церковныхъ», по выраженію Петра Великаго въ Духовномъ Регламентѣ Св. Синода. Но здѣсь и тамъ произошло одинаковое смѣшеніе Кесарева и Божьяго, съ той лишь разницей, что на западѣ попыткой теократіи, хотя и неудачною, борьбою духовной власти со свѣтскою, папъ съ императорами, была истощена и ослаблена религіозная идея римской имперіи; тогда какъ на востокѣ эта идея, не встрѣчая никакихъ препятствій, развивалась, выростала и достигла, наконецъ, своего послѣдняго всемірно-историческаго завершенія въ Третьемъ Римѣ, въ русскомъ «православномъ самодержавіи». Древняя языческая личина Человѣкобожества замѣнилась новою христіанскою личиною Богочеловѣчества; но лицо осталось то же—лицо Звѣря. И нигдѣ въ мірѣ царство Звѣря не было такимъ свирѣпымъ, безбожнымъ и кощунственнымъ, какъ именно здѣсь, въ русскомъ самодержавіи.

Православная церковь сама не знаетъ, что̀ творитъ, когда называетъ наслѣдниковъ римскаго Звѣря «Помазанниками Божьими», то-есть «Христами», потому что Христосъ и значитъ «Помазанникъ Божій». Но если бы она когда-нибудь узнала это и все-таки не отреклась отъ самодержавія, то могла бы сказать о себѣ то, что Великій Инквизиторъ Достоевскаго говоритъ Христу о римской церкви.

«Мы не съ Тобой, а съ нимъ (съ дьяволомъ), вотъ наша тайна!.. Мы взяли отъ него то, что Ты съ негодованіемъ отвергъ, тотъ послѣдній даръ, который онъ предлагалъ Тебѣ, показавъ Тебѣ всѣ царства земныя: мы взяли отъ него Римъ и мечъ Кесаря».

Чѣмъ же, какъ не мечемъ Кесаря православное самодержавіе должно завоевать Константинополь и основать послѣдній третій Римъ, «заливъ міръ кровью»? Что лицо самодержавія во внѣшней политикѣ, обращенное ко всѣмъ

народамъ, есть лицо Звѣря, въ этомъ, кажется, самъ Достоевскій не сомнѣвался. Но онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, думалъ, что въ политикѣ внутренней, обращенное къ Россіи, лицо Звѣря становится лицомъ Бога.

«У насъ гражданская свобода — увѣряетъ онъ—можетъ водвориться самая полная, полнѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ мірѣ, въ Европѣ или даже въ Сѣверной Америкѣ, и именно на этомъ же адамантовомъ основаніи (на самодержавіи) она и созиждется. Не письменнымъ листомъ утвердится, а созиждется лишь на дѣтской любви народа къ Царю, какъ къ отцу, ибо дѣтямъ можно многое такое позволить, что и немыслимо у другихъ, у договорныхъ народовъ, дѣтямъ можно столь многое довѣрить и столь многое разрѣшить, какъ нигдѣ еще не бывало видано, ибо не измѣнятъ дѣти отцу своему».—«Да, нашему народу можно оказать довѣріе, ибо онъ достоинъ его. Позовите сѣрые зипуны и спросите ихъ самихъ объ ихъ нуждахъ, о томъ, чего имъ надо, и они скажутъ вамъ правду, и мы всѣ, въ первый разъ, можетъ быть, услышимъ настоящую правду».

Слова о сѣрыхъ зипунахъ—намекъ на земскій соборъ. Говорятъ, Достоевскій боялся, что цензура запретитъ эти слова. «Не пропустятъ—и все пропало», восклицалъ онъ, будто бы, въ смертельной тревогѣ.

Пропустили, но это ничего не спасло. Кажется, впрочемъ, самимъ Достоевскимъ чувствовалось что-то неладное въ этихъ мысляхъ о довѣріи царя къ народу, что-то похожее не столько на «адамантовое основаніе», сколько на ту бездну, надъ которою Мѣдный Всадникъ Россію «вздернулъ на дыбы».

«Я слуга царю. Еще больше буду слуга ему, когда онъ дѣйствительно повѣритъ, что народъ ему дѣти. Что-то очень ужъ долго не вѣритъ»,—писалъ онъ въ своей записной книжкѣ за нѣсколько дней до смерти.

Почему же такъ долго не вѣритъ и можетъ ли вообще когда-нибудь повѣрить?—вотъ вопросъ, который долженъ бы рѣшить Достоевскій, но не успѣлъ—умеръ. И только что онъ умеръ, грянуло 1 Марта, первый громовой ударъ Великой Русской Революціи. Четверть вѣка эта гроза собиралась и разразилась, наконецъ, только теперь, наканунѣ двадцатипятилѣтней тризны Достоевскаго.

Народъ все ждалъ, когда-то царь повѣритъ и, можетъ быть, думалъ, какъ Достоевскій: «что-то ужъ очень долго не вѣритъ». Народъ не дождался царя: царь не пошелъ къ народу, и тогда народъ пошелъ къ царю.

9 Января 1905 года, въ лицѣ сотенъ тысячъ русскихъ рабочихъ, которые шли по Петербургскимъ улицамъ на площадь Зимняго Дворца, съ дѣтьми и женами, съ образами и хоругвями, весь русскій народъ шелъ къ царю своему, какъ дѣти къ отцу, съ вѣрою въ него, какъ въ самого Христа Спасителя. «Такому ли народу отказать въ довѣріи?» Казалось бы, стоило только отвѣтить вѣрой на вѣру—и совершилось бы чудо любви, чудо соединенія царя съ народомъ. Казалось бы такъ, по Достоевскому. Но, увы, мы знаемъ, что произошло, и чѣмъ отвѣтила власть народу, любовь отчая дѣтской мольбѣ. Народоубійствомъ, дѣтоубійствомъ. И въ томъ вина—не какого-либо отдѣльнаго самодержца, а всего «православнаго самодержавія», всего «христіанскаго государства», отъ Константина Великаго до нашихъ дней.

И лицо русской земли залито русскою кровью. И подъ личиной Христа народъ увидѣлъ лицо Звѣря.

«Звѣрь идетъ! Антихристъ идетъ!»—если бы теперь снова, услышавъ этотъ вѣщій крикъ, Достоевскій, какъ нѣкогда маленькій Федя, бросился къ мужику Марею, то нашелъ ли бы у него защиту? И не оказался ли бы самъ онъ, мужикъ Марей, то-есть весь русскій народъ, въ такомъ же безпомощномъ ужасѣ, какъ Достоевскій, передъ Грядущимъ Звѣремъ?

Ибо что такое въ своихъ послѣднихъ религіозныхъ и метафизическихъ основахъ вѣра православнаго народа въ православнаго царя? Въ самодержавіе народъ вѣритъ, какъ въ послѣднее соединеніе крестьянства съ христіанствомъ, правды о землѣ съ правдой о небѣ: царь, будто бы, дастъ народу землю и установитъ правду Божію на землѣ, соединитъ человѣческое съ Божескимъ въ Богочеловѣческое, *или человѣкобожеское*,—это не рѣшено, не отвѣчено и даже не спрошено. Но самая возможность такого вопроса указываетъ на опасность страшнаго соблазна и смѣшенія въ идеѣ самодержавія: вѣдь ежели дѣйствительно русскій царь призванъ соединить земное съ небеснымъ,

человѣческое съ Божескимъ, значитъ, это соединеніе еще не совершилось во Христѣ Пришедшемъ, въ Богочеловѣкѣ, и русскому самодержцу предназначено исполнить то, чего, будто бы, не исполнилъ Христосъ; значитъ, русскій царь, разумѣется, не какой-либо пришедшій, а грядущій царь, Кесарь Третьяго Рима, новой всемірной монархіи и есть «русскій Христосъ, *еще міру невѣдомый*», какъ и утверждаетъ самъ Достоевскій: «Россія воскреситъ Европу русскимъ Христомъ, еще міру невѣдомымъ». И по другой формулѣ: «Богъ есть синтетическая личность народа», а «русскій царь есть воплощеніе личности русскаго народа», выходитъ опять таки, что «русскій Богъ», «русскій Христосъ» есть русскій царь. Но вѣдь это уже не христіанство, а хлыстовство. Отъ вѣры въ Мессію народнаго, воплощеннаго въ цѣломъ народѣ-богоносцѣ, къ вѣрѣ во Христа, воплощеннаго въ отдѣльномъ человѣкѣ-богоносцѣ, въ Царѣ—то-есть отъ жидовства къ хлыстовству—таковъ путь Достоевскаго отъ православія къ самодержавію.

И этотъ второй грядущій «русскій Христосъ» не только отличенъ отъ перваго, пришедшаго, вселенскаго Христа, но и противоположенъ Ему: Тотъ, первый, отдѣлилъ, будто бы, правду небесную отъ правды земной; а этотъ, второй, соединитъ ихъ. Тотъ пришелъ для того, чтобы спасти только немногихъ, избранныхъ, а этотъ придетъ, чтобы «спасти всѣхъ». «Ты придешь со своими избранниками, съ своими гордыми и могучими,—говоритъ великій инквизиторъ Христу Пришедшему,—но мы скажемъ, что они спасли лишь самихъ себя, а мы спасли всѣхъ».

И не противоположенъ ли второй Христосъ первому именно такъ, какъ Человѣкобогъ противоположенъ Богочеловѣку, Звѣрь—Христу? Послѣдняя тайна Великаго Инквизитора въ этомъ признаніи: «мы не съ Тобой, а съ *нимъ*»—не со Христомъ, а со Звѣремъ. И послѣдняя тайна, послѣдній ужасъ православнаго самодержавія не въ томъ ли, что самодержецъ—самозванецъ Христа?

О самозванцѣ говоритъ въ «Бѣсахъ» революціонеръ Петръ Верховенскій Николаю Ставрогину, какъ будто предвосхищая и продолжая мысли Великаго Инквизитора:

— «Я думалъ отдать міръ папѣ... Надо только, чтобы съ папой интернаціоналъ согласился: такъ и будетъ. Да другого ему и выхода нѣтъ... Слушайте, папа будетъ на западѣ, а у насъ будете вы».

Кстати эта безумная мечта Верховенскаго отчасти совпадаетъ съ не менѣе, можетъ быть, безумною мечтою Достоевскаго:

«Константинополь (то-есть Третій русскій Римъ, столица новой всемірной монархіи) можетъ послужить хоть на время подножіемъ новаго папы», то-есть, конечно, русскаго и вселенскаго патріарха или русскаго и тоже вселенскаго царя-первосвященника.

— «Папа будетъ на западѣ, а у насъ будете вы. Мы провозгласимъ разрушеніе... Мы пустимъ пожары... Мы пустимъ легенды... Ну-съ, и начнется смута! Раскачка такая пойдетъ, какой еще міръ не видалъ... Затуманится Русь, заплачетъ земля по старымъ богамъ... Ну-съ, тутъ то мы и пустимъ... Кого?

— Кого?

— Ивана Царевича.

— Кого-о?

— Ивана Царевича: васъ, васъ!

Ставрогинъ подумалъ съ минуту.

— Самозванца?—вдругъ спросилъ онъ, въ глубокомъ удивленіи, смотря на изступленнаго. Э, такъ вотъ, наконецъ, вашъ планъ!

— Мы скажемъ, что онъ «скрывается», — тихо, какимъ-то любовнымъ шопотомъ проговорилъ Верховенскій, въ самомъ дѣлѣ, какъ будто пьяный. Знаете ли вы, что значитъ это словцо: «онъ скрывается»? Но онъ явится, явится. Мы пустимъ легенду, получше чѣмъ у скопцовъ. Онъ есть, но никто не видалъ его. О, какую легенду можно пустить! А главное—новая сила идетъ. А ее-то и надо, по ней-то и плачутъ. Ну что въ соціализмѣ: старыя силы разрушилъ, а новыхъ не внесъ. А тутъ сила, да еще какая,—неслыханная! Намъ вѣдь только на разъ рычагъ, чтобы землю поднять. Все подымется!.. Слушайте, я васъ никому не покажу, никому: такъ надо. Онъ есть, но никто не видалъ его—онъ скрывается. А знаете, что можно даже и показать, изъ ста тысячъ

одному, напримѣръ. И пойдетъ по всей землѣ: «видѣли, видѣли». И Данилу Филипповича, бога-саваоѳа, видѣли, какъ онъ въ колесницѣ на небо вознесся предъ людьми, «собственными» глазами видѣли. А вы не Данила Филипповичъ; вы красавецъ, гордый какъ богъ, ничего для себя не ищущій, съ ореоломъ жертвы, «скрывающійся». Главное, легенду! Вы ихъ побѣдите, взгляните и побѣдите. Новую правду несетъ и «скрывается». И застонетъ стономъ земля, и взволнуется море, и рухнетъ балаганъ, и тогда подумаемъ, какъ бы поставить строеніе каменное. Въ первый разъ! Строить мы будемъ, мы, одни мы!..

— Неистовство!—проговорилъ Ставрогинъ».

Да, «неистовство». Но, развѣ вся исторія русскаго самодержавія—не самое фантастическое и самое реальное «неистовство»? Во всякомъ случаѣ, это не что-то трезвое, умѣренное и благоразумное, «конституціонно-демократическое», а пьяное, дикое, какъ тотъ огненный бредъ, изъ котораго родились легенды скопцовъ и хлыстовъ о богѣ-саваоѳѣ, «сокатившемъ» съ неба на землю. Петръ Верховенскій, геніальнѣйшій изъ русскихъ революціонеровъ, первый понялъ, что въ русскомъ самодержавіи, которое донынѣ казалось только силою реакціонною, задерживающей, скрывается величайшая разрушительная революціонная сила. Революція ничто иное, какъ обратная сторона, изнанка самодержавія, самодержавіе — ничто иное, какъ изнанка революціи. Анархія и монархія—два различныя состоянія одной и той же prima materia, «перваго вещества» — насилія, какъ начала власти: насиліе одного надъ всѣми—монархія, всѣхъ надъ однимъ—анархія. Постоянный и узаконенный ужасъ насилія, застывшій «бѣлый терроръ», обледенѣлая, кристаллизованная анархія и есть монархія; расплавленная монархія и есть анархія. Мы это видимъ на опытѣ, въ томъ, что передъ нашими глазами теперь происходитъ: тающая глыба самодержавія течетъ огненною лавою революціи.

«Романовъ, Пестель или Пугачевъ?» — такимъ вопросомъ Бакунинъ озаглавилъ одну изъ своихъ статей, въ которой, между прочимъ, доказывалъ, что русскій царь могъ бы спасти, по крайней мѣрѣ, на время, самодер-

жавіе, если бы сталъ во главѣ русской и всемірной соціальной революціи. Выкинувъ средняго, слишкомъ серединнаго, Пестеля и оставивъ двухъ крайнихъ, получимъ вопросъ: Романовъ или Пугачевъ, самодержецъ или самозванецъ?—вопросъ монархиста Достоевскаго, совпавшій съ вопросомъ анархиста Бакунина.

Изъ русской исторіи мы знаемъ, какъ трудно иногда отличить самодержца отъ самозванца. Каждый пришедшій царь оказывается вовсе не тѣмъ грядущимъ царемъ, котораго ожидаетъ народъ, какъ Мессію. Въ этомъ смыслѣ, каждый самодержецъ — самозванецъ воли народной. И если бы даже избраніе царя совершилось по волѣ народа, то гдѣ ручательство, что воля эта совпадаетъ съ волею Божіей, «съ милостью Божіей»? Въ соборномъ голосѣ церкви? Но церковь давно лишена соборнаго голоса; церковь обезглавлена царемъ, который сталъ самъ «главою церкви», «крайнимъ судіею» дѣлъ церковныхъ. Помазаніе на царство совершается въ церкви, но не церковью, а самимъ царемъ: это значитъ, что не только исторически, но и мистически каждый самодержецъ—самозванецъ.

Съ другой стороны, низверженіе какой либо династіи еще вовсе не означаетъ паденія самодержавія въ его послѣдней мистической сущности. Перемѣна династіи — дѣло историческаго случая: были Рюрики, Шуйскіе, Годуновы, Романовы—почему бы не быть и Ставрогинымъ? Отъ этого метафизическое существо дѣла не мѣняется. И не съ бо́льшимъ ли правомъ, чѣмъ весьма многіе исторические представители власти, могъ бы оказаться «помазанникомъ Божьимъ», Николай Ставрогинъ, этотъ—подлинно русскій «Иванъ царевичъ», «красавецъ, гордый какъ богъ»? Не съ большимъ ли правомъ могъ бы онъ повторить слова Наполеона: «Dio mi la dona, guai a qui la tocca. Богъ мнѣ далъ корону; горе тому, кто къ ней прикоснется». Или, по слову Платона: «пусть царствуетъ геній». Ежели геній есть великая идея, въ человѣкѣ воплощенная, — то со времени Петра Великаго на престолѣ русскихъ царей не было генія, равнаго Николаю Ставрогину, пророку двухъ величайшихъ идей, которыя когда либо существовали на землѣ — Богочеловѣчества и Человѣко-

божества. И вѣдь еще неизвѣстно, какую изъ этихъ двухъ идей противоположныхъ, но для него одинаково истинныхъ, воплотитъ онъ въ своемъ самозванствѣ или самодержавіи. Ежели идею о Богочеловѣчествѣ въ русскомъ народѣ-богоносцѣ, то что могъ бы Достоевскій возразить на такое самодержавіе, чѣмъ бы могъ онъ отличить такого самозванца отъ самодержца? Историческою невозможностью? Но невозможность историческая не предрѣшаетъ вопроса о возможности мистической. Къ тому же, по совершающимся передъ нами неимовѣрнымъ событіямъ, мы все больше убѣждаемся, да съ этимъ и самъ Достоевскій спорить не сталъ бы, что въ Россіи все возможно.

Не казалась ли невозможностью и первая половина пророчества о русской революціи? А между тѣмъ эта половина уже исполняется, почти исполнилась съ ужасающей точностью: «такая раскачка пошла, какой еще міръ не видалъ» и не сегодня, завтра «рухнетъ балаганъ». Отчего бы не исполниться и второй половинѣ пророчества—о самозванцѣ?

Кто проливаетъ кровь, тотъ переступаетъ черту, отдѣляющую возможное отъ невозможнаго, дѣйствительное отъ призрачнаго. Въ томъ-то и ужасъ революцій, что въ нихъ цѣлые народы переступаютъ эту черту крови и тѣмъ вовлекаются въ область, гдѣ «все возможно». Когда же пролито столько крови, что земля уже не можетъ выпить, и всюду стоятъ кровавыя лужи, какъ лужи осеннихъ дождей, тогда подымаются отъ нихъ страшныя мглы, съ чудовищными маревами, всемірно-историческими призраками. Одинъ изъ такихъ призраковъ—«Иванъ царевичъ», который уже есть, хотя никто его не видалъ, который «скрывается, но явится, явится». Онъ—вверху, вокругъ него вожди религіозной всемірной революціи, ученики Великаго Инквизитора, «страдальцы, взявшіе на себя подвигъ познанія добра и зла»; подъ ними—«Шигалевщина», то-есть военная диктатура пролетаріата, соціалъ-демократія, и, наконецъ, въ самомъ низу — «стомилліонное стадо счастливыхъ младенцевъ», все человѣчество, «всемірное объединеніе людей»—въ Богочеловѣкѣ или Человѣкобогѣ, это опять-таки не рѣшено, не отвѣ-

чено и даже не спрошено, это — послѣдняя тайна Великаго Инквизитора, «мы не съ Тобой, а съ *нимъ*, вотъ наша тайна».

Въ настоящемъ, по всей вѣроятности, очень раннемъ фазисѣ русской революціи поразительно отсутствуетъ идея религіозная. Какъ будто русскій «народъ-богоносецъ» сдѣлался безбожнѣйшимъ изъ всѣхъ народовъ, и крестьянство перестало быть христіанствомъ. Крестьянство ищетъ земли, только земли, какъ будто окончательно забывъ о небѣ и отчаявшись въ правдѣ небесной. Церковь что-то лепечетъ о Богѣ, но такое жалкое, что, кажется, сама себя не слышитъ и не разумѣетъ. Самодержавіе, подписывая конституцію, и не вспомнило, что оно—«православное», и что нельзя ему отречься отъ своего помазанія, не спросясь у тѣхъ, отъ кого оно приняло помазаніе. Объ интеллигентныхъ вождяхъ революціи и говорить нечего: для нихъ религія—просто невѣжество.

Не только не способны они преодолѣть религіозный соблазнъ, который заключенъ для народа въ идеѣ самодержавія, именно въ кровной связи самодержавія съ православіемъ, но не подозрѣваютъ о существованіи этого соблазна. Мало того: сами соблазняются, подчиняются безсознательно религіи самодержавія, когда, не успѣвъ развѣнчать царя, вѣнчаютъ на царство пролетаріатъ или весь народъ, какъ будто религіозное существо самодержавія, то-есть власти человѣческой, ставшей на мѣсто власти Божіей, не одинаково въ обоихъ случаяхъ — въ самодержавіи царя, то-есть въ насиліи одного надъ всѣми и въ самодержавіи народа, то-есть въ насиліи всѣхъ надъ каждымъ; какъ будто не одинаковое отреченіе отъ Бога Небеснаго—признаніе какого бы то ни было «земного бога», его величества, Кесаря, или его величества, Народа, и какъ будто, наконецъ, «военная диктатура пролетаріата» не должна привести неизбѣжно къ военному диктатору, къ Наполеону или Кромвелю, самозванцу или самодержцу. Былъ бы кругъ, будетъ и центръ, было бы самодержавіе, будетъ и самодержецъ.

Но отсутствіе религіозной идеи въ русской революціи свидѣтельствуетъ именно только о томъ, что ея настоящій фазисъ очень ранній. Какъ ни огроменъ поднявъ-

шійся валъ, онъ все еще не возмутилъ послѣднихъ глубинъ стихіи народной. Какъ ни страшна буря надъ землею, она лишь слабый отзвукъ того, что происходитъ подъ землею: это одна изъ тѣхъ бурь, которыя предшествуютъ землетрясеніямъ.

Впрочемъ, и теперь уже русская революція — безсознательная религія, какъ и всякій великій переворотъ общественный, потому что во всякой революціонной общественности скрыто начало соборности и при томъ соборности вселенской—мечта «всемірнаго объединенія человѣчества» въ какой-нибудь послѣдней, всечеловѣческой истинѣ, то-есть начало безсознательно-религіозное. Въ этомъ смыслѣ, душа русской революціи—соціалъ-демократія, уже и теперь соборно-вселенская и, слѣдовательно, безсознательно-религіозная. «Пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь!» — этотъ призывный кличъ, напоминающій крикъ журавлей, нигдѣ еще не раздавался съ такой недосягаемо-далекой и торжественно-грозною, словно апокалипсическою, надеждою или угрозою, какъ именно въ русской революціи.

Но самодержавіе тоже религія. Когда оно будетъ низвергнуто окончательно, какъ строй политическій, то обнажится его существо религіозное; когда оно умретъ въ политикѣ, то воскреснетъ въ религіи: «онъ есть, но никто его не видалъ, онъ скрывается, но явится, явится»—«Царь Батюшка», «красное солнышко», грядущій Мессія народный, новый Папа и Кесарь Третьяго Рима всемірной монархіи, Кесарь Божественный, Кесарь-Богъ, Человѣкъ-Богъ. Власть одного, человѣкобожество прошлаго кажется навѣки противоположнымъ власти всѣхъ, человѣкобожеству будущаго; «звѣрь, выходящій изъ земли», монархія—навѣки противоположнымъ «звѣрю восходящему изъ бездны», анархіи. Но, можетъ быть, оба звѣря борются только до тѣхъ поръ, пока не соединятся для борьбы съ общимъ врагомъ—съ Агнцемъ. Тогда-то снова, въ Третьемъ Римѣ, какъ нѣкогда въ Первомъ, «произойдетъ столкновеніе двухъ самыхъ противоположныхъ идей, которыя когда-либо существовали на землѣ»,—Человѣкобогъ встрѣтитъ Богочеловѣка, Антихристъ — Христа. Тогда-то исполнится и пророчество Великаго Инквизи-

тора: «Приползетъ къ намъ Звѣрь и будетъ лизать ноги наши, и обрызжетъ ихъ кровавыми слезами изъ глазъ своихъ. И мы сядемъ на Звѣря и воздвигнемъ чашу и на ней будетъ написано: «Тайна». То, что я говорю Тебѣ, сбудется и царство наше созиждется».

Откуда самодержавіе, все равно, царя или народа, откуда всякая власть человѣческая, откуда всякое государство — отъ Христа, или отъ Антихриста? — Вотъ вопросъ, который безмолвно, но неотразимо поставленъ Великой Русской и уже Всемірной Революціей, въ настоящемъ только соціально-политической, въ будущемъ— неизбѣжно и религіозной.

Вотъ изъ-за чего «взволновалось море», «затуманилась Русь» и «такая раскачка пошла, какой міръ не видалъ».

И если на этотъ вопросъ никто не отвѣтитъ среди послѣдняго нѣмого ужаса, то мы, ученики великаго учителя, великаго пророка русской революціи, Достоевскаго, отвѣтимъ, какъ будто противъ него, а на самомъ дѣлѣ за него:

Самодержавіе—отъ Антихриста.

## IV.

САМОДЕРЖАВІЕ отъ Антихриста—сказать это безъ всякихъ оговорокъ—значитъ сдѣлать слишкомъ много чести самодержавію, которое, въ современной исторической дѣйствительности своей, относительно религіи невмѣняемо, безотвѣтственно; ему дѣла нѣтъ ни до Христа, ни до Антихриста; тутъ самодержавіе, по русской пословицѣ, ни Богу свѣчка, ни чорту кочерга.

Но, ставя вопросъ объ отношеніи самодержавія къ религіи, я говорю не объ исторической дѣйствительности, а о мистической возможности. Чѣмъ ближе къ своей вершинѣ, тѣмъ самодержавіе безбожнѣе; чѣмъ глубже въ стихію народную, тѣмъ оно религіознѣе. Только тамъ, въ подземныхъ глубинахъ этой стихіи, огненныхъ, но темныхъ, происходитъ смѣшеніе Христа съ Антихристомъ въ идеѣ самодержавія. «Православный царь-батюшка,

красное солнышко»—сначала символъ, образъ, икона, потомъ одно изъ воплощеній Христа и, наконецъ, воплощеніе совершенное, единственное—самъ Христосъ Грядущій, новый «русскій Христосъ, міру невѣдомый». Человѣкъ становится иконою, икона—идоломъ, идолъ—Богомъ. Христіанство подмѣняется хлыстовствомъ, то-есть непобѣжденнымъ, несознаннымъ, до-христіанскимъ язычествомъ. Неимовѣрныя апокалипсическія чаянія вдругъ, на какой то послѣдней высшей точкѣ, срываются и падаютъ въ бездну апокалипсическихъ ужасовъ. Тутъ въ живомъ сердцѣ народа величайшая истина сплетена съ величайшею ложью такими тонкими и крѣпкими нитями, что, разсѣкая эти нити, легко ранить на смерть и самое сердце. Чтобы разсѣчь ихъ, нуженъ до послѣдней остроты заостренный на обѣ стороны, «обоюдоострый мечъ» сознанія.

Достоевскій вложилъ этотъ мечъ въ наши руки. Самъ онъ только и дѣлалъ всю жизнь, что выковывалъ и оттачивалъ его, но не поднялъ въ бою, потому ли, что не успѣлъ, или не наступилъ еще срокъ для послѣдняго боя. Во всякомъ случаѣ, одна черта отдѣляетъ сознаніе Достоевскаго отъ нашего религіознаго сознанія, отъ нашего религіознаго дѣйствія—борьбы съ Грядущимъ Звѣремъ подъ личиной Господа Грядущаго—въ апокалипсическихъ чаяніяхъ и ужасахъ русскаго народа о самодержавіи.

Когда мы подымаемъ для этой борьбы, не нами начатой, этотъ мечъ, не нами отточенный, когда произносимъ это слово разсѣкающее: самодержавіе отъ Антихриста,—мы говоримъ, повторяю, какъ будто противъ Достоевскаго, а на самомъ дѣлѣ, за него; мы дѣлаемъ то, что онъ сдѣлалъ бы самъ, если бы довелъ до конца свое религіозное сознаніе.

Въ его послѣднемъ, величайшемъ и наиболѣе синтетическомъ произведеніи, въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», дана уже почти совершенная формула этого сознанія; уже сверкаетъ изъ-подъ такой легкой дымки, что ее ничего не стоитъ снять, этотъ обоюдоострый мечъ, который нельзя направить въ борьбѣ иначе, какъ противъ самодержавія за Христа; уже почти вскрывается нераз-

рѣшимое религіозное противорѣчіе между Церковью и Государствомъ, какъ между абсолютною истиною и абсолютною ложью, царствомъ Божьимъ и царствомъ дьявола.

О смѣшеніи этихъ двухъ царствъ говоритъ недаромъ въ первыхъ же главахъ романа—въ прелюдіи къ симфоніи—никто другой, какъ Иванъ Карамазовъ, ученикъ Великаго Инквизитора, старцу Зосимѣ, ученику или учителю самого Достоевскаго.

«Смѣшеніе церкви и государства будетъ вѣчнымъ, несмотря на то, что оно невозможно, потому что ложь лежитъ въ самомъ основаніи дѣла... Церковь должна заключать сама въ себѣ все государство, а не занимать въ немъ лишь нѣкоторый уголъ, и, если это теперь невозможно, то должно быть поставлено прямою и главнѣйшею цѣлью всего дальнѣйшаго развитія христіанскаго общества... Въ древнія времена христіанство являлось лишь церковью и было лишь церковь. Когда же римское языческое государство возжелало стать христіанскимъ, то оно лишь включило въ себя церковь, но само продолжало оставаться государствомъ языческимъ... Христова же церковь, вступивъ въ государство, не могла уступить ничего изъ своихъ основъ отъ того камня, на которомъ стояла она, и могла лишь преслѣдовать свои цѣли, разъ твердо поставленныя и указанныя ей самимъ Господомъ: обратить весь міръ, а стало быть и все древнее языческое государство въ церковь. Такимъ образомъ, не церковь должна искать себѣ мѣста въ государствѣ, а, напротивъ, всякое земное государство должно бы впослѣдствіи обратиться въ церковь вполнѣ и стать ничѣмъ инымъ, какъ лишь церковью».

Ученый монахъ, о. Паисій, обостряетъ и доводитъ до конца эти мысли Ивана Карамазова.

«Не церковь обращается въ государство. То Римъ и его мечта. То третье дьяволово искушеніе. А, напротивъ, государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ,—что совершенно противоположно Риму»...

«Церковь есть во-истину царство и опредѣлена царствовать, и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ

царство, на всей землѣ несомнѣнно—на что имѣемъ обѣтованіе»...

Здѣсь, конечно, разумѣется обѣтованіе Апокалипсиса о «тысячелѣтнемъ царствѣ святыхъ на землѣ», на *этой* землѣ, и подъ *этимъ* небомъ, въ концѣ всемірной исторіи, но до конца міра: «Агнецъ содѣлалъ насъ царями и священниками Богу нашему, и мы будемъ царствовать на землѣ» (Откровеніе V, 10). Тѣ, «которые не поклонились Звѣрю,—ожили и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ». Это—«станъ святыхъ и городъ возлюбленный» (XXI, 4—8).

И старецъ Зосима подтверждаетъ:

«Общество христіанское пребываетъ незыблемо въ ожиданіи своего полнаго преображенія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго, во единую вселенскую и владычествующую церковь. Сіе и буди, буди, хотя бы и въ концѣ вѣковъ, ибо лишь сему предназначено совершиться».

Тутъ съ такою ясностью, какъ еще никогда и нигдѣ, дано опредѣленіе теократическаго сознанія, опредѣленіе пока лишь отвлеченное; указана лишь цѣль, а не путь, лишь воинствующая, а не торжествующая теократія, лишь положительное, а не отрицательное въ отношеніи человѣчества къ Богочеловѣчеству. Но, при первой попыткѣ воплотить теократическое сознаніе въ дѣйствіе, обнаруживается и это отрицательное, враждебное; возникаетъ непримиримая борьба вслѣдствіе непримиримаго противорѣчія между Церковью и Государствомъ. Тутъ не можетъ быть никакихъ соглашеній, никакихъ компромиссовъ. И ежели Иванъ Карамазовъ допускаетъ «необходимый еще въ наше грѣшное и не завершившееся время компромиссъ», то старецъ Зосима возражаетъ: «*церковь съ государствомъ сочетаться даже и въ компромиссъ временный не можетъ. Тутъ нельзя уже въ сдѣлки вступать*». Это безусловное отрицаніе компромиссовъ и есть собственно первая точка новаго теократическаго сознанія, точка, въ которой оно отличается отъ старой общественной безсознательности всего историческаго христіанства съ его невольными и неизбѣжными допущеніями всевозможныхъ компромиссовъ, не только временныхъ, но и вѣчныхъ

между государствомъ и церковью. Только этою непримиримостью мечъ Христовъ и заостряется до послѣдней остроты для послѣдней битвы со Звѣремъ.

Но для того, чтобы избѣгнуть опаснѣйшихъ недоразумѣній, слѣдуетъ строго различать понятіе «государство» отъ понятія «общество».

Общество есть первоначальная стихія *человѣческаго, только человѣческаго*, которое, достигнувъ своего завершенія въ полнотѣ религіознаго сознанія, избираетъ неминуемо одинъ изъ двухъ путей: или черезъ церковь къ Богочеловѣчеству, или черезъ государство къ Человѣкобожеству. И разъ одинъ изъ этихъ двухъ путей избранъ, возврата нѣтъ, и каждый путь долженъ быть пройденъ до конца. Общество есть та земля, на которой растетъ всякое посѣянное сѣмя,—или плевелы вражьи, или пшеница Божія. Но разъ выросли плевелы, они уже не могутъ стать пшеницею; разъ выросло государство, оно уже не можетъ стать церковью. Впрочемъ, плевелы и пшеница растутъ вмѣстѣ до послѣдней жатвы, когда серпъ отдѣлитъ посѣянное Богомъ отъ посѣяннаго дьяволомъ. Заостреніе этого серпа и есть теократическое сознаніе. Государство не можетъ стать церковью уже потому, что оно само церковь, но церковь противоположнаго Христа—Антихриста. Борьба между государствомъ и церковью—борьба на жизнь и смерть. Всему, чему государство говоритъ абсолютное да, церковь говоритъ абсолютное нѣтъ.

У Достоевскаго, вслѣдствіе недостаточно строгаго различія общества отъ государства, человѣчества отъ Человѣкобожества, происходитъ и смѣшеніе Государства съ Церковью.

Какъ невозможенъ переходъ абсолютной лжи въ абсолютную истину, дьявола—въ Бога, такъ невозможенъ и переходъ Государства въ Церковь. *Возможенъ только переходъ общества въ Церковь*, и этотъ переходъ, естественная эволюція, дѣйствительно совершается во всемірно-историческомъ процессѣ. Конецъ всемірно-историческаго процесса опредѣляется началомъ теократическаго сознанія, которое вскрываетъ неразрѣшимое противорѣчіе между Государствомъ и Церковью. И только что противорѣчіе

вскрыто, постепенный переходъ становится внезапнымъ переворотомъ, исторія—Апокалипсисомъ, эволюція—революціей, самою разрушительною и убійственною для государства изъ всѣхъ революцій. Ибо всѣ политическія революціи отрицаютъ старый государственный порядокъ во имя новаго, лучшаго, то-есть, повидимому, отрицая, на самомъ дѣлѣ утверждаютъ идею государственной власти, какъ абсолютную; у нихъ нѣтъ ни рычага, ни точки опоры для ниспроверженія этой идеи; и если бы даже была возможность ее ниспровергнуть, то имъ нечѣмъ ее замѣнить. У революціи религіозной есть этотъ рычагъ и эта точка опоры въ идеѣ любви, какъ власти, въ идеѣ Церкви, какъ Царства. Религіозная революція—предѣльная и окончательная, ниспровергающая всякую человѣческую власть, всякое государство въ его послѣднихъ, метафизическихъ основаніяхъ.

Это—тотъ малый камень, пущенный изъ пращи Божіей, который разбиваетъ въ прахъ глиняныя ноги Истукана, въ видѣніи пророка Даніила. Это—та малая искра, которая взрываетъ пороховой погребъ, такъ что не остается камня на камнѣ. «*Огонь пришелъ Я низвесть на землю и какъ томлюсь, чтобъ онъ возгорѣлся*». Будучи внутри себя величайшимъ порядкомъ, властью, стройностью, теократія будетъ казаться извнѣ величайшимъ бунтомъ, возмущеніемъ, анархіей.

Одинъ изъ слушателей бесѣды старца Зосимы съ Иваномъ Карамазовымъ, русскій атеистъ и либералъ, вспоминаетъ слова, сказанныя ему въ Парижѣ, вскорѣ послѣ Декабрьской революціи, однимъ французомъ, очень вліятельнымъ лицомъ, «не то что сыщикомъ, а въ родѣ управляющаго цѣлою командою политическихъ сыщиковъ»:

— «Мы собственно этихъ всѣхъ соціалистовъ-анархистовъ, безбожниковъ и революціонеровъ, не очень-то и опасаемся; мы за ними слѣдимъ и ходы ихъ намъ извѣстны. Но есть изъ нихъ, хотя и немного, нѣсколько особенныхъ людей: это въ Бога вѣрующіе и христіане, а въ то же время и соціалисты. Вотъ этихъ-то мы больше всѣхъ опасаемся; это страшный народъ. Соціалистъ-христіанинъ страшнѣе соціалиста-

безбожника». Слова эти и тогда меня поразили, но теперь у васъ, господа, они мнѣ какъ то вдругъ припомнились...

— То-есть, вы ихъ прикладываете къ намъ и въ насъ видите соціалистовъ?—прямо и безъ обиняковъ спросилъ отецъ Паисій».

Вопросъ остался безъ отвѣта, а между тѣмъ это самый важный, все рѣшающій вопросъ для религіозно-общественныхъ идей Достоевскаго. Отвѣтъ, впрочемъ, для насъ теперь уже ясенъ: конечно, старецъ Зосима, отецъ Паисій, Иванъ Карамазовъ и самъ Достоевскій, съ точки зрѣнія не только французскихъ и русскихъ сыщиковъ, но и тѣхъ, кого эти сыщики преслѣдуютъ—опаснѣйшіе бунтовщики, революціонеры и анархисты. Красныя знамена политическихъ возстаній блѣднѣютъ передъ этимъ невиданнымъ ультра-пурпуровымъ цвѣтомъ религіозной революціи. Внутри, для вошедшихъ въ теократію—безконечная надежда, утѣшеніе, успокоеніе, а извнѣ—безконечный терроръ,—тотъ страхъ, о которомъ сказано: «люди будутъ издыхать отъ страха». Внутри тишина, а извнѣ буря. Внутри послѣднее утвержденіе человѣческаго порядка въ порядкѣ Божескомъ, а извнѣ самая анархическая изъ всѣхъ анархій. Разсказываютъ, будто бы иногда надъ самой воронкой смерча появляется малое круглое отверстіе голубого неба: теократія — голубое небо надъ смерчемъ всесокрушающей религіозной революціи.

Такова послѣдняя сущность общественныхъ идей Достоевскаго, которую проглядѣли одинаково, какъ русскіе реакціонеры, такъ и русскіе революціонеры, да и самъ онъ, если не проглядѣлъ, то не хотѣлъ видѣть, боялся увидѣть. По крайней мѣрѣ, сдѣлалъ все, чтобы скрыть отъ другихъ и отъ себя это слишкомъ язвительное жало, притупить это слишкомъ острое остріе своего религіознаго сознанія.

Вотъ одно изъ такихъ притупленій: Иванъ Карамазовъ, съ лукавствомъ, достойнымъ Великаго Инквизитора, утверждаетъ, будто бы переходъ государства въ церковь «*ничѣмъ не унизитъ государства, не отниметъ ни чести, ни славы его, какъ великаго государства, ни славы власти-*

*телей его*». Это значитъ: волки будутъ сыты и овцы цѣлы. Это и есть поклоненіе Христа Князю міра сего за славу земныхъ царствъ—та удочка дьявола, на которую попалось все историческое христіанство.

«Палъ, палъ Вавилонъ, великая блудница, сдѣлался жилищемъ бѣсовъ и пристанищемъ всякой нечистой и отвратительной птицѣ, ибо яростнымъ виномъ блудодѣянія своего она напоила всѣ народы. Зато въ одинъ день придутъ на нее казни, смерть и плачъ, и голодъ, и будетъ сожжена огнемъ, потому что силенъ Господь Богъ судящій ее. И восплачутъ, и возрыдаютъ о ней цари земные, блудодѣйствовавшіе и роскошествовавшіе съ нею, когда увидятъ дымъ отъ пожара ея, стоя издали отъ страха мученій ея и говоря: горе, горе тебѣ, великій городъ Вавилонъ, городъ крѣпкій, ибо въ одинъ часъ пришелъ судъ твой. И сильный Ангелъ взялъ камень, подобный большому жернову, и повергъ въ море, говоря: съ такимъ стремленіемъ поверженъ будетъ Вавилонъ, великій городъ, и уже не будетъ его».

Таково окончательное пораженіе, предсказанное Государству въ послѣдней борьбѣ его съ Церковью. Революціонеры, вѣрующіе въ это предсказаніе, конечно, опаснѣе, революціоннѣе, чѣмъ невѣрующіе.

Всѣ ошибки Достоевскаго происходятъ отъ того, что онъ вовсе не опредѣляетъ *силы сопротивленія*, которое Государство оказываетъ Церкви. Эта сила сопротивленія равна всей жизненной силѣ Государства: жизнь Церкви—смерть Государства, жизнь Государства—смерть Церкви.

«Повѣрьте, что мы не только абсолютнаго, но болѣе или менѣе даже законченнаго государства еще не видѣли. Все эмбріоны». Эти загадочныя слова изъ предсмертнаго дневника Достоевскаго указываютъ на какой-то глубокій и скрытый ходъ мысли. Ежели «эмбріонамъ» отдѣльныхъ историческихъ государствъ суждено развиться въ единое Государство будущаго, «законченное и абсолютное», то не есть ли оно предсказанный въ Апокалипсисѣ, «Вавилонъ великій, мать блудницамъ и мерзостямъ земныхъ»—та всемірная монархія, ложная теократія, царство какъ церковь, съ которою смѣшивается иногда

у самого Достоевскаго теократія истинная, церковь, какъ царство.

Тогда же, когда осуществится, какъ историческая реальность, при концѣ всемірной исторіи, но до конца міра, это «абсолютное государство», осуществится и «абсолютная церковь», абсолютная религіозная общественность, тоже, какъ историческая реальность, какъ царство на землѣ, «городъ возлюбленный», «станъ святыхъ». И между этими двумя царствами, опять-таки здѣсь же, на землѣ, при концѣ всемірной исторіи, но до конца міра, произойдетъ послѣдняя борьба.

«Антихристъ придетъ и станетъ на безначаліи», въ томъ же предсмертномъ дневникѣ своемъ говоритъ Достоевскій. Это не совсѣмъ точно. Антихристъ придетъ, выйдетъ изъ «безначалія», анархіи, но станетъ не на анархіи, а на монархіи, не на безначаліи, а на единоначаліи, единодержавіи, самодержавіи. Антихристъ будетъ послѣдній и величайшій самодержецъ, самозванецъ Христа. И въ этомъ смыслѣ всѣ историческія самодержавія, всѣ историческія государства только зародыши, «эмбріоны» апокалипсическаго Государства, Самодержавія Антихристова.

Антихристъ—самозванецъ, ложный царь, ибо единый истинный царь—Христосъ. Въ послѣдней борьбѣ Государства съ Церковью и произойдетъ та борьба ложнаго царя съ Истиннымъ, Звѣря съ Агнцемъ, о которой сказано: «они (самодержцы, слуги Антихриста) передадутъ силу и власть свою Звѣрю. Они будутъ вести брань съ Агнцемъ, и Агнецъ побѣдитъ ихъ, ибо Онъ есть Господь господствующихъ и Царь царей».

Или теократическое сознаніе еще не рождалось, и тогда тщетно «буди, буди» старца Зосимы и Достоевскаго: будетъ то, что было—безысходное смѣшеніе церкви съ государствомъ. Или же это сознаніе уже родилось, и тогда въ немъ начинается послѣдняя брань Агнца со Звѣремъ. И остріе меча Христова, поднятаго для этой брани, есть первое пророческое слово великой русской религіозной революціи, слово, недаромъ идущее именно отъ насъ, учениковъ Достоевскаго: самодержавіе—отъ Антихриста.

Какъ могъ Достоевскій не произнести этого слова,

какъ могъ онъ скрыть свою величайшую истину подъ величайшею ложью, свою религіозную революцію подъ политическою реакціей, лицо святого мятежника, старца Зосимы подъ личиной проклятаго насильника, Великаго Инквизитора? Какъ могъ онъ принять самодержавіе, царство дьявола, за царство Божіе?

«Государство обращается въ церковь»—это «есть великое предназначеніе православія», такъ отецъ Паисій сводитъ къ исторической реальности апокалипсическое «буди, буди» своего учителя.

Вотъ главное заблужденіе Достоевскаго, источникъ неодолимаго страха, который заставлялъ его скрывать новое лицо свое подъ ветхою личиною, вливать новое вино свое въ мѣхи ветхіе. Онъ думалъ или хотѣлъ думать, что его религія—православіе. Но истинная религія его, если еще не въ сознаніи, то въ глубочайшихъ безсознательныхъ переживаніяхъ, вовсе не православіе, не историческое христіанство, ни даже христіанство вообще, а то, что за христіанствомъ, за Новымъ Завѣтомъ — Апокалипсисъ, Грядущій Третій Завѣтъ, откровеніе Третьей Ипостаси Божеской—религія Св. Духа.

Неразрѣшимое противорѣчіе земного и небеснаго, плотскаго и духовнаго, Отчаго и Сыновняго — таковъ предѣлъ *христіанства*, *только христіанства*. Окончательное разрѣшеніе этого противорѣчія, послѣднее соединеніе Отца и Сына въ Духѣ—таковъ предѣлъ Апокалипсиса. Откровеніе Св. Духа—святая плоть, святая земля, святая общественность — теократія, церковь, какъ царство, не только небесное, но и земное, исполненіе апокалипсическаго чаянія: мы будемъ царствовать на землѣ, связаннаго съ чаяніемъ евангельскимъ: да будетъ воля Твоя на землѣ, какъ на небѣ.

Я не буду повторять здѣсь того, что говорилъ о святой плоти много разъ, можетъ быть, смутно и преждевременно, но всегда съ надеждою, что сказанное мною принадлежитъ не мнѣ одному, а намъ всѣмъ, идущимъ отъ церкви Петровой къ церкви Іоанновой и больше всего, первому изъ насъ, Достоевскому. Напомню только нѣкоторыя точки соприкосновенія нашего съ нимъ.

Чтобъ изъ низости душею
Могъ подняться человѣкъ,
Съ древней Матерью-Землею
Онъ вступи въ союзъ навѣкъ.

Въ этой затверженной Дмитріемъ Карамазовымъ пѣснѣ Елевзинскихъ таинствъ слышится тоска всего язычества, всего человѣчества, отъ Эллинства до Возрожденія, отъ Возрожденія до современной Европы, о святой землѣ, святой плоти. «Богородица, что̀ есть какъ мнишь?»—спрашиваетъ кто-то въ «Бѣсахъ» одну странницу, сосланную въ монастырь на покаяніе: «Богородица есть Великая Мать сыра земля»,—отвѣчаетъ странница. Древняя мать сыра земля, Великая Матерь Елевзинскихъ таинствъ есть въ тоже время «новая земля» подъ новымъ небомъ, о которой сказано въ Откровеніи: «и увидѣлъ я новое небо и новую землю». Тутъ незапамятно древнее, прошлое сливается съ будущимъ, утренняя заря міра съ вечернею, Книга Бытія съ Апокалипсисомъ. «Братья мои, оставайтесь вѣрными землѣ», эту заповѣдь Ничше, который самъ не зналъ, Кого проповѣдывалъ въ образѣ «Діоníса Распятаго», повторяетъ и старецъ Зосима. «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю цѣлуй и неустанно, ненасытимо люби, ищи восторга и изступленія сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сіи слезы твои. Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, великій и немногимъ дается, а избраннымъ». «Не люби земного, люби небесное» — таковъ завѣтъ христіанства, только христіанства. «Люби земное въ небесномъ, небесное въ земномъ»—таковъ завѣтъ религіи Св. Духа—Св. Плоти. И послѣ видѣнія Каны Галилейской, новаго брачнаго пиршества, гдѣ «премудрый Архитриклинъ воду въ вино превращаетъ, въ вино радости новой»—Алеша исполнилъ завѣтъ старца Зосимы: «повергся на землю; не зналъ, для чего обнимаетъ ее, не давалъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хотѣлось цѣловать ее, цѣловать ее всю; но онъ цѣловалъ ее, плача, рыдая и обливая своими слезами, и изступленно клялся любить ее, любить во вѣки вѣковъ... Палъ онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ».

Бойцомъ для какого боя? Не для начинающагося ли

великаго боя Государства съ Церковью, не для великой ли русской и всемірной религіозной революціи?

Христіанство есть откровеніе единой Личности Богочеловѣческой; вотъ почему подлинная святость христіанская есть по преимуществу святость личная, внутренняя, уединенная, безобщественная; и вотъ почему такъ безплодны всѣ попытки включить въ христіанство общественность, которая есть начало множественности, по существу своему, если не противорѣчивое, то противоположное началу единства, началу личности. Не въ христіанство, а только въ религію Троицы, Всѣхъ Трехъ — Божеской Множественности, открывающейся въ Божескомъ Единствѣ—включается и человѣческая множественность, совокупность личностей—святая общественность; только въ религію Святой Земли естественно включается и всемірное соединеніе и устроеніе людей на землѣ—церковь, какъ царство. Въ христіанствѣ церковь есть царство небесное—бесземное, духовное—безплотное; въ религіи Св. Духа церковь есть царство небесно-земное, духовно плотское, не только невидимо, мистически, но и видимо, исторически реальное. Это—исполненіе Третьяго Завѣта, воплощеніе Третьей Ипостаси Божеской. Ибо точно такъ же, какъ Первая Ипостась Отчая воплотилась въ мірѣ природномъ, дочеловѣческомъ—въ космосѣ и Вторая Сыновняя—въ Богочеловѣкѣ, Третья Ипостась Духа—воплотится въ Богочеловѣчествѣ, въ Теократіи.

Вотъ что значитъ для насъ это пророчество Достоевскаго: «Церковь есть во истину царство и опредѣлена царствовать и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ царство, на всей землѣ». Мы ничего не прибавляемъ отъ себя къ этому пророчеству, мы только завершаемъ его, доводимъ до степени нашего религіознаго сознанія и повторяемъ вмѣстѣ съ Достоевскимъ, первымъ пророкомъ Св. Духа, Св. Плоти:

«Сіе и буди, буди!»

Таково лицо и такова личина его; лицо противоположно личинѣ. Личина—православіе, самодержавіе, народность; лицо—преодолѣніе народности—во всечеловѣчности, преодолѣніе самодержавія—въ теократіи, преодолѣніе православія—въ религіи Св. Духа.

Иногда кажется, что такая же, какъ у Достоевскаго, противоположность лица личинѣ существуетъ и у всей Россіи, и что русская революція есть ничто иное, какъ срываніе личины съ лица. Объ этомъ неоткрывшемся лицѣ, объ этой неродившейся идеѣ говоритъ и Достоевскій: «будущая самостоятельная русская идея у насъ еще не родилась, а только чревата ею земля ужасно и въ страшныхъ мукахъ готовится родить ее». Если бы эта идея заключалась въ православіи, самодержавіи, народности, то ей бы и рождаться нечего. Но переживаемыя нами муки революціи дѣйствительно похожи на страшныя муки какихъ-то родовъ, кажется, не только русскихъ, но и всемірныхъ; не одна Россія, но и вся Европа, вся земля, «Великая Мать сыра земля» въ наши дни, точно такъ же, какъ во дни Рождества Христова, «чревата ужасно», ужасно беременна. И, можетъ быть, недаромъ первый приступъ рождающихъ болей происходитъ именно въ Россіи. Достоевскій думалъ, что всемірная революція, которой онъ ждалъ, которую звалъ, начнется въ Европѣ и окончится въ Россіи. «Соціалисты,—говоритъ онъ,—бросятся на Европу, и все старое рухнетъ. Волна разобьется лишь о нашъ берегъ». Происходитъ обратное: волна поднялась отъ нашего берега, и еще неизвѣстно, разобьется ли объ Европу или Европу разобьетъ.

Ежели мѣра народа—государственность, то можно бы отчаяться въ Россіи: она всегда выказывала, и теперь больше, чѣмъ когда-либо, поразительную бездарность въ творчествѣ государственныхъ формъ. Послѣ тысячелѣтнихъ усилій создать что-нибудь похожее на политически реальное тѣло, создала, вмѣсто тѣла, призракъ, чудовищную химеру, полубога, полузвѣря—(православное самодержавіе) которое давитъ Россію, какъ бредъ, и чтобы очнуться отъ этого бреда, нужны почти предсмертныя судороги. Вѣдь казалось же и Достоевскому, что весь самодержавный, «петербургскій періодъ русской исторіи вотъ-вотъ поднимется вмѣстѣ съ петербургскимъ туманомъ и разлетится, какъ сонъ». Русская монархія—узаконенное беззаконіе, застывшій терроръ, обледѣнѣлая анархія; и русская революція слишкомъ часто—только «русскій бунтъ, безсмысленный и безпощадный», по слову Пушкина—та же анархія.

Но, можетъ быть, въ этомъ нашемъ послѣднемъ отчаяніи о государствѣ Россійскомъ—наша первая надежда на русскій народъ. Не потому ли этотъ народъ по преимуществу безгосударственный, анархическій, что онъ по преимуществу религіозно-общественный, теократическій? Не потому ли оказался онъ такимъ бездарнымъ въ творчествѣ государственномъ, что истинное призваніе его—создать не мертвый механизмъ государства, этого «Автомата», «Искусственнаго Человѣка», Homo Artificialis, по выраженію Гоббса,—а живое тѣло церкви, Богочеловѣчества? И въ неутолимой тоскѣ русскаго народа о грядущемъ царѣ-Мессіи, соединителѣ правды земной съ правдой небесной, не заключается ли, хотя и безсознательное и уродливо искаженное историческою дѣйствительностью, но, въ идеальномъ существѣ своемъ, подлинное, теократическое чаяніе?

Донынѣ, во всемірной исторіи, ни одинъ великій народъ не жилъ безъ государства; донынѣ быть въ исторіи значитъ быть въ государствѣ. Всѣ попытки выйти изъ государственности кончались или тѣмъ, что народъ погибалъ, порабощался другими, болѣе государственно крѣпкими народами, или черезъ революцію переходилъ отъ одного менѣе—къ другому болѣе совершенному, болѣе государственному государству.

Подвергнется ли Россія этой общей исторической участи народовъ: найдетъ ли, наконецъ, свою государственность въ своей революціи, или погибнетъ отъ своей анархіи, умретъ въ «страшныхъ мукахъ родовъ»?

Во всякомъ случаѣ, наша безконечная религіозная надежда только въ нашемъ безконечномъ политическомъ отчаяніи: только тамъ, гдѣ кончается абсолютная государственность, начинается абсолютная религіозная общественность. Мы надѣемся не на государственное благополучіе и долгодействіе, а на величайшія бѣдствія, можетъ быть, гибель Россіи, какъ самостоятельнаго политическаго тѣла и на ея воскресеніе, какъ члена вселенской Церкви, Теократіи. «Если сѣмя не умретъ, то не оживетъ»—это истина какъ для отдѣльныхъ личностей, такъ и для цѣлыхъ обществъ, цѣлыхъ народовъ.

Одно изъ двухъ: или Апокалипсисъ—ничто, и тогда

все христіанство—ничто. Или за историческою дѣйствительностью есть иная, высшая, не менѣе, а болѣе реальная дѣйствительность апокалипсическая. За государственностью есть иная, высшая и опять таки не менѣе, а болѣе реальная общественность теократическая. И выйти изъ исторіи, изъ государственности, еще не значитъ погибнуть, перейти въ ничтожество, а можетъ быть, значитъ перейти изъ одного бытія въ другое, изъ низшаго измѣренія въ высшее, изъ плоскости исторической въ глубину апокалипсическую.

Мы и надѣемся, что русская революція, сдѣлавшись религіозною, будетъ началомъ этого выхода.

Только въ подвигѣ вольнаго страданія («надо страданіе принять», завѣтъ самого Достоевскаго), вольной смерти политической для воскресенія теократическаго можетъ заключаться то «всеслуженіе человѣчеству», въ которомъ видѣлъ Достоевскій призваніе Россіи; въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ русскій народъ можетъ сдѣлаться «народомъ-богоносцемъ».

«Сіе и буди, буди!»

А если это будетъ, то, несмотря на всѣ свои заблужденія, Достоевскій окажется все-таки истиннымъ пророкомъ.

И здѣсь, на этой грозно-торжественной тризнѣ, уготованной ему самой исторіей, не нашъ слабый голосъ, а голоса Великой Русской Революціи, голоса громовъ человѣческихъ, въ которыхъ уже слышатся громы Господни, да споютъ ему вѣчную славу.

КОНЕЦЪ XI ТОМА.

# ОГЛАВЛЕНІЕ


| | стр. |
|---|---|
| Грядущій Хамъ | 1 |
| Чеховъ и Горькій | 37 |
| Теперь или никогда | 93 |
| Страшный судъ надъ русской интеллигенціей | 123 |
| Св. Софія | 133 |
| О новомъ религіозномъ дѣйствіи (Открытое письмо Н. А. Бердяеву) | 149 |
| Пророкъ русской революціи (Къ юбилею Достоевскаго) | 173 |

164/160
Цена 35 —
Ще
ფასი 3 მან. 50 ქაპ
T
22 1